GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

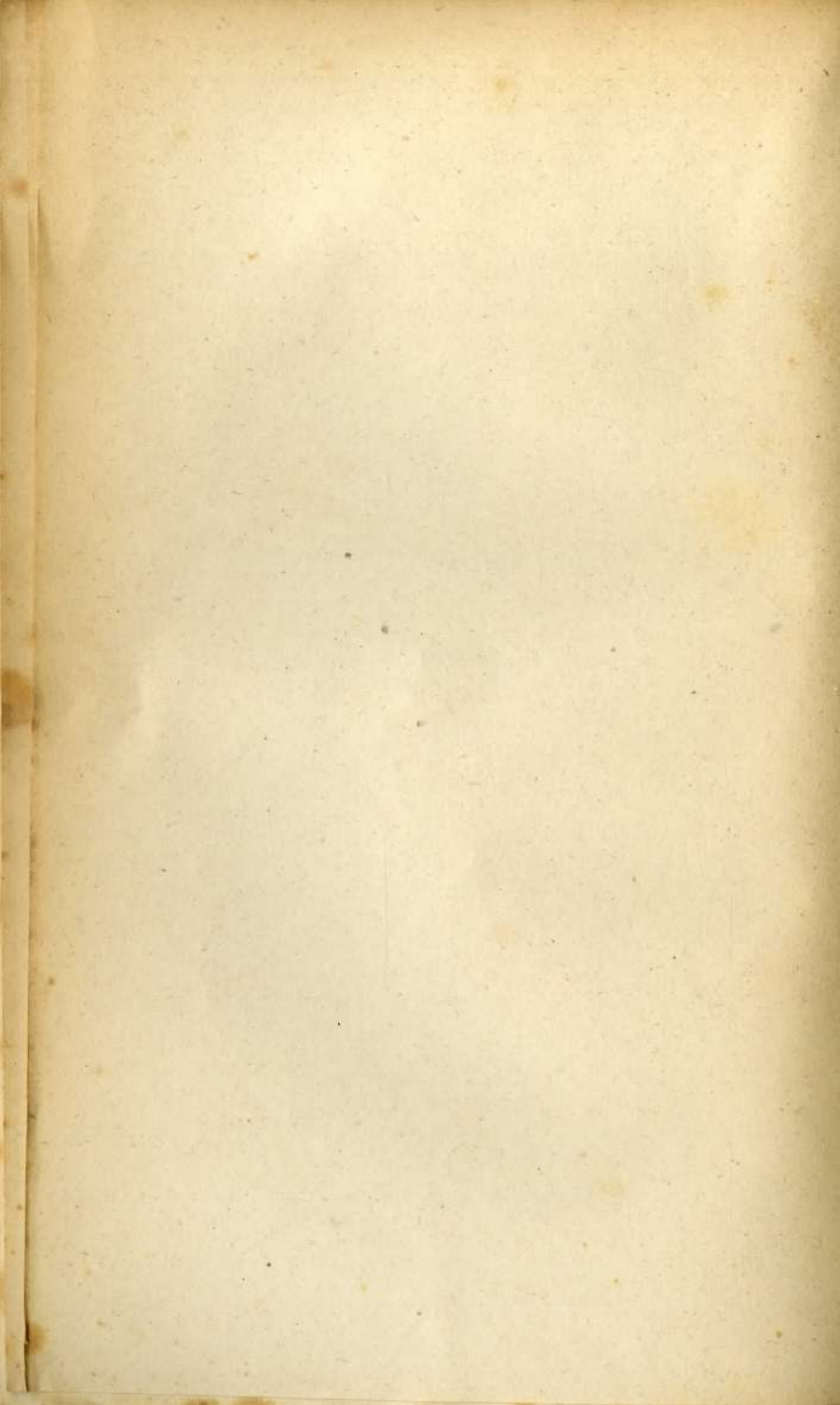
LA FILOSOFIA GRECA

VOLUME I

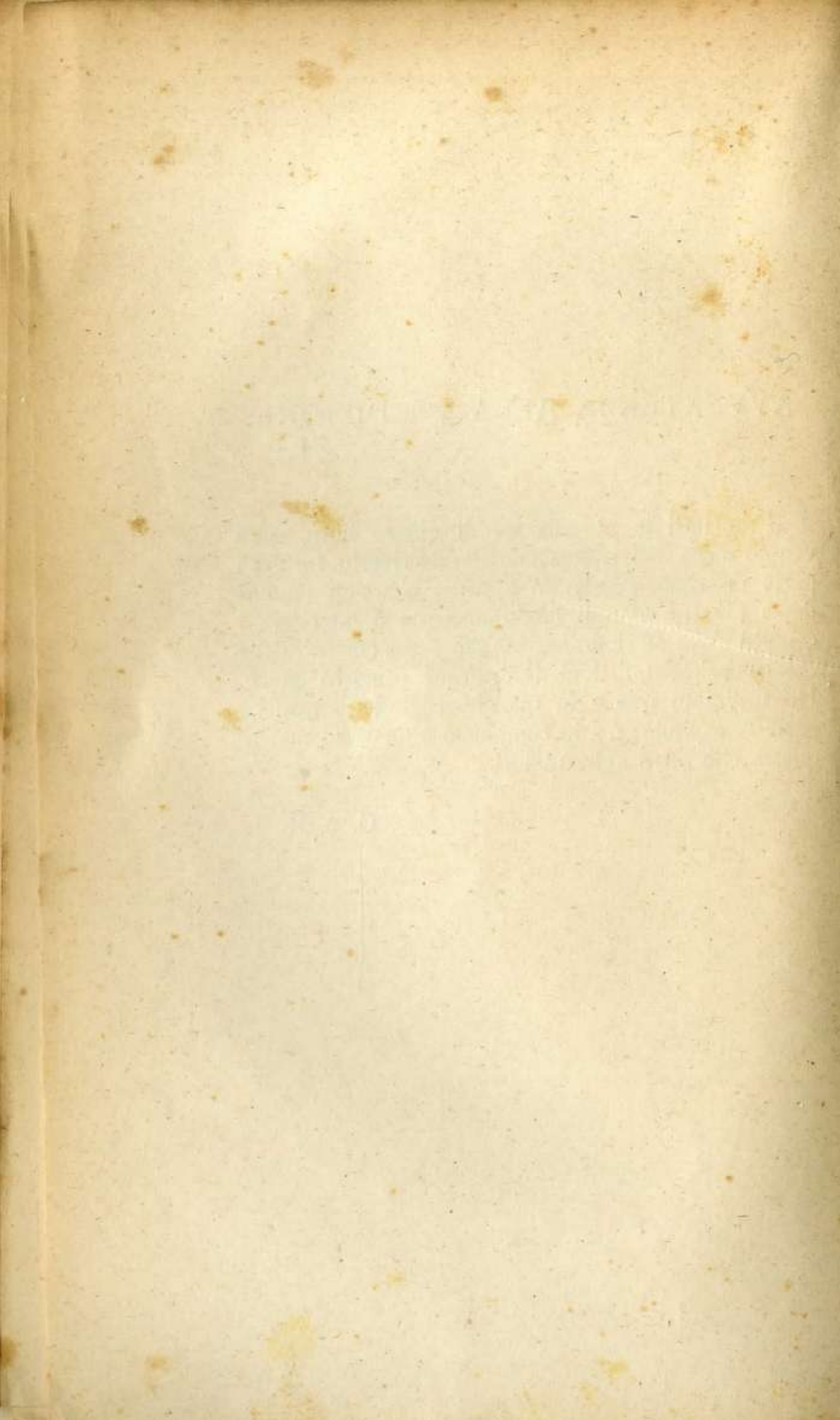
DALLE ORIGINI A PLATONE

SESTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1946

A MIA MADRE

AVVERTENZA ALLA 3ª EDIZIONE

Esauritasi la 2ª edizione di questo libro, sono venuto nella determinazione di riscriverlo in gran parte da capo, perchè m' è parso che non rispondesse più, nè al mio modo presente d' intendere i compiti della storiografia, nè allo stato odierno delle dibattutissime quistioni intorno al pensiero greco. Ho utilizzato qua e là qualche capitolo e qualche parte di capitolo; ma in complesso è un'opera nuova, questa che offro agli studiosi.

G. D. R.

INTRODUZIONE

1. Il problema delle origini. — Una ricerca storica che voglia ricostruire, fin dall'inizio, la genesi del pensiero filosofico, ha un difficile esordio. Essa trova di fronte a sè, prima di muovere un sol passo, un ostacolo grave, che consiste nell'impossibilità di determinare con sicurezza e precisione, anche relative, il proprio punto di partenza. È possibile mai datare le più tempestive manifestazioni del pensiero filosofico? Ed anzi, è addirittura pensabile che la filosofia abbia avuto un'origine nello spazio e nel tempo? Se noi prendiamo il nome di filosofia nel senso più comune e approssimativo, come una forma della riflessione dello spirito umano sul mondo che lo circonda e su se medesimo, è evidente che questa forma dev'essere antica quanto l'uomo stesso e deve anzi coincidere col senso che noi attribuiamo alla parola « uomo ». Ricercare l'origine della filosofia è, da questo punto di vista, una impresa disperata: per quanto ci sforziamo d'indietreggiare nel tempo e di togliere in esame le più embrionali manifestazioni della vita umana, troveremo sempre, finchè saremo in presenza dell'*homo sapiens*, un indizio o un barlume di riflessione filosofica.

Ora, quando gli storici della filosofia (e noi con gli altri) iniziano le loro esposizioni dalla Grecia antica, essi non intendono smentire l'elementare verità che abbiamo enunciata. Prendere le mosse dal pensiero greco non significa ammettere che la filosofia sia stata creata dai greci; ma soltanto assumere che per mezzo di essi la riflessione mentale abbia preso alcune forme determinate ed abbia formulato e risolto un complesso di problemi, che interessano più da vicino la nostra formazione spirituale. In altri termini, noi siamo soliti di muovere dai greci, perchè riconosciamo che i fondamentali caratteri della nostra civiltà occidentale e la via che questa ha seguito nel suo secolare cammino hanno nella civiltà e nella cultura greca le loro necessarie premesse. Il problema delle origini passa così dall'assoluta indeterminatezza della rappresentazione meramente temporale, a una maggiore determinazione, implicita nell' idea di una formazione organica della cultura: l'ἀρχή della storiografia greca vale piuttosto a significare il principio di vita di un organismo che l' inizio di una serie.

Questa riserva semplifica ed agevola il nostro compito, ma non lo chiarisce ancora del tutto. La difficoltà che ci proponevamo, infatti, si sposta. Ammesso che ogni storia muova da un interesse nostro e di qui s' irradii sul passato, è lecito arrestare, ai confini della Grecia, questo processo d' irraggiamento? Ciò significa dare per risolto quel che invece sarebbe da risolvere: che i greci siano gli originali creatori del sapere, o almeno dell'abito mentale filosofico, che hanno trasmesso a noi, e non siano invece ripetitori e tramiti di un sapere più antico. Ma, se questa seconda ipotesi fosse provata, noi dovremmo ampliare il campo della nostra indagine, per ricercare, nei maestri dei greci, i nostri più veri maestri.

Il problema testè accennato è stato ed è tuttora ampiamente discusso dagli storici, nello studio degl' influssi esercitati dall'Oriente asiatico e dall'Egitto sulla filosofia greca. E ad alcuni è sembrato che questa filosofia si sia svolta unicamente dalla mentalità ellenica, perchè, quanto lontano spingevano il loro sguardo, non riuscivano a trovar tracce sicure di un remoto contatto con mentalità diverse; ad altri invece è sembrata indiscutibile la derivazione del pensiero greco da quello assiro-babilonese, egiziano, ed anche indiano, in base a patenti analogie tra l'uno e gli altri.

Per risolvere questo problema è necessario fissare preventivamente, almeno in modo sommario, quali siano i tratti essenziali e distintivi della filosofia greca. Solo così si potrà decidere se, e in qual misura, essi si ritrovino già presenti in una tradizione mentale anteriore. Ma qui pare a prima vista che non ci soccorra nessun criterio unitario. Per filosofia i greci hanno inteso cose assai diverse nei diversi tempi della loro evoluzione mentale. Nell'età presocratica, essa è principalmente un' indagine sui principii del mondo fisico, non troppo dissimile da ciò che noi oggi chiamiamo scienza naturale; coi sofisti e con Socrate, essa sposta il centro del suo interesse dalla fisica all'antropologia; con Platone e con Aristotele si sforza di creare una superiore alleanza dei due mondi e, quindi, delle due filosofie precedenti. Più tardi, gli stoici, gli epicurei e, in qualche misura gli scettici, pongono al primo piano dell' interesse filosofico i problemi della vita morale e creano la figura, divenuta poi popolare, del filosofo, come di un uomo dotato di pratica saggezza, capace di dominare le proprie passioni e di serbarsi eguale in tutti gli eventi. E in una fase ancora più

tardiva, col neo-platonismo, la filosofia acquista il significato di una preparazione alla santità, e quasi di un anelito alla vita divina, che rischia di confondersi con l'esperienza religiosa.

In questa varietà di atteggiamenti, che spesso contrastano tra loro, dove ricercare l'unità della filosofia e la costanza dei suoi caratteri? Pure, questa unità e questa costanza debbono esserci, perchè sia possibile una storia della filosofia. Ogni storia, infatti, implica un concorso del vario e dell'uno; se la varietà scompare, manca la materia della ricerca storica; ma se scompare l'unità, vien meno il soggetto stesso della storia, e non resta che una pluralità di frammenti, ciascuno dei quali a sua volta può offrire un tema allo storico, nella misura in cui forma un'unità per sè stante.

Ora, non è difficile superare la dispersione apparente del nostro tema e rintracciare i tratti unitarii che vi si celano. Quale che sia la varietà degli atteggiamenti descritti, è comune ad essi, innanzi tutto, un abito mentale che possiamo dire teoretico, contemplativo. Questo abito è più palese nella fisica dei presocratici e nell'antropologia dei socratici, che non nel moralismo degli stoici e degli epicurei o nella religiosità dei neoplatonici; nondimeno si ritrova in tutti egualmente. Etica e religione, nei due ultimi casi, non sono mero comportamento o nuda prassi, ma sono dottrine, visioni del mondo morale e religioso, cioè concetti speculativi, intorno a cui gravitano tutti i problemi della vita umana e, mediatamente, dell'universo. Dove invece l'interesse contemplativo si oblitera, come nel moralismo dei cinici o nell'estasi religiosa dei neoplatonici, anche la filosofia viene a cessare. La sua fiamma brilla, finchè un lume d'intelligenza accompagna e guida

lo sforzo umano, anche se questo tende verso l'annientamento di ogni luce.

Ma non basta, per caratterizzare la filosofia, parlare di atteggiamento teoretico o contemplativo. V'è contemplazione sensibile, artistica, mistica: forme diverse l'una dall'altra, e tutte egualmente irriflesse, e, in un certo senso, visive. In contrasto con esse, la contemplazione filosofica è mediata, riflessiva e, come si dice con termine tecnico, procede per concetti. Non basta vedere, ma occorre saper vedere: esplorare con metodo gli oggetti della visione, coordinare, distinguere, subordinare, unificare. Mediante la riflessione intellettuale, alla rapsodia delle sensazioni e delle immagini subentra gradualmente un contesto ordinato e armonico di esperienze, che procede da principii necessari e comuni, e si articola e s'irradia per una serie ben connessa di ragioni e di prove. In questa interna struttura logica del sapere è riposta la sua virtù dinamica, cioè la sua capacità di attrarre e di assimilare tutto il nuovo che la vita cosmica offre incessantemente. E se anche in tale dilatazione progressiva del cosmo mentale crollano spesso i vecchi principii e le vecchie leggi, sopraffatti dal peso che dovevano sostenere, il pensiero può ricrearli *ex novo*, perchè ha in se stesso la misura e la norma del proprio lavoro.

Questi caratteri dell'attività mentale riflessiva e metodica sono solitamente aggruppati sotto il nome di « scienza » nel senso più largo. E noi chiamiamo, per eccellenza, scientifica la filosofia greca, come una conoscenza del mondo che, non solo si svolge secondo principii, ma che possiede ancora, nella consapevolezza del procedimento metodico del pensiero, la capacità di continue revisioni critiche e di riadattamenti dei suoi principii. L'opposizione tra

scienza (ἐπιστήμη) e opinione (δόξα) è stata fissata di buon'ora dal pensiero greco con tratti indelebili: l'una concerne il vero, l'immutevole, l'eterno, l'universale; l'altra, il probabile, il contingente, soggetto a fluttuazioni continue. L'una è ricerca pura, disinteressata, che sembra talvolta perdersi in astrazioni remote dalla pratica; e che tuttavia, con questo vitale distacco, acquista una mediata padronanza anche sulla pratica, perchè la domina dall'alto e ne possiede, nelle sue formule e nei suoi concetti, il segreto o la legge. L'altra, invece, segue la prassi e n'è schiava; essa non varia secondo una norma propria, ma subisce una legge estranea. E infine, la scienza si svolge dall'interno, in virtù di un'intrinseca forza di organizzazione e di assimilazione; l'opinione o l'empiria si accresce dall'esterno, per sovrapposizione di sedimenti sperimentali. Noi ci rendiamo facilmente conto come mai i greci, con la salda attrezzatura scientifica della loro mente, abbiano potuto, nel giro di due o tre secoli appena, compiere un così lungo cammino, bruciando quasi le tappe intermedie; mentre altri popoli, dotati di civiltà molto più antica, si sono indefinitamente attardati nelle posizioni faticosamente conseguite col lavoro d'interi millenni. E ci spieghiamo ancora, nel riconoscere ai greci il merito della nostra iniziazione scientifica, il carattere rapidamente espansivo e progressivo della civiltà occidentale. Dove, ciò che più importa non è la somma delle nozioni che abbiamo potuto ricevere da quei primi maestri; ma la capacità di acquistarne altre nuove, insita nell'abito scientifico della mente, che essi ci hanno trasmesso.

In conclusione, il problema dell'originalità del pensiero greco di fronte all'Oriente ci si prospetta

ora nella forma più chiara e accessibile, di accertare se l'Oriente abbia prodotto qualcosa di simile alla scienza greca, o di cui possa quest'ultima considerarsi come un semplice proseguimento.

2. Rapporti con l'Oriente. — Che l'Oriente assiro-babilonese e l'Egitto abbiano esercitato influssi notevoli sull'avviamento della civiltà greca, è una verità indiscutibile. Basta pensare che le prime sedi della cultura ellenica sono state le colonie sparse sulla costa dell'Asia minore e sulle isole dell'Egeo, che per ragioni geografiche, economiche, politiche, erano portate a venire in contatto coi popoli orientali, e che, per l'ingenita svegliatezza del loro temperamento, erano sollecitate ad apprendere usi, costumi, idee dei loro vicini. Si aggiunga ancora che, ad ampliare la zona di questi fecondi scambi, contribuiva l'attività marinara dei greci, che aveva per suo teatro principalmente quelle parti del bacino mediterraneo (come l'Egitto), che erano sedi di più antica e rinomata civiltà. Gli stessi scrittori greci dell'età classica non furono mai avari di riconoscimento del loro debito verso gli orientali; ed anzi amarono di raffigurare i sapienti del proprio paese in atto di peregrinare per terre straniere, al fine di apprendere arti, dottrine, istituzioni ivi fiorenti e di trapiantarle in patria. Questi viaggi, in parte veri, in parte favoleggiati, traevano nell'un caso e nell'altro il loro impulso da quel senso di misterioso e di profondo in cui la fantasia greca avvolgeva l'Oriente. Che cosa mai erano i greci, con la loro irrequietezza e curiosità di sapere, di fronte ai venerandi sacerdoti della Caldea o dell'Egitto, depositari di una saggezza accumulata da secoli? Null'altro

che fanciulli di fronte a vecchi, come riferiva Platone; ed è proprio dei fanciulli l'apprendere dai propri anziani.

Questo stesso fascino ha soggiogato l'immaginazione dei moderni, da quando la scienza orientalistica ha cominciato a riscoprire quel mondo che il tempo aveva sommerso. Ed i moderni hanno anch'essi, al pari degli antichi, esagerato il debito dei greci verso i loro predecessori, a partir dal Röth e dal Gladisch, che iniziarono la serie dei tentativi di demolizione dell'originalità greca a profitto dell'Oriente. Lo Zeller, nella sua classica storia della filosofia greca, contestò energicamente la validità della tesi dei due orientalisti; e le sue conclusioni, nello spirito se non nei particolari, sono ancor oggi accettabili. In fondo, all'idea di una derivazione del pensiero greco da quello dell'oriente mancava ogni documentazione filologica, che spiegasse l'effettivo allacciamento dell'uno all'altro. Restava bensì l'analogia delle dottrine che, in assenza di prove più dirette, può offrire, entro certi limiti, un criterio mediato di giudizio. Ma l'analogia, usata senza molto discernimento, porta con sè il rischio di scambiare dei fenomeni di penombra con somiglianze reali. E infatti, i problemi della filosofia, ridotti alle loro più elementari ed embrionali espressioni, tendono a confondersi gli uni con gli altri, come in genere, nell'oscurità, tendono a cancellarsi i rilievi particolari di tutte le cose.

A questi raffronti fallaci, la critica storica più recente ha sostituito un criterio meglio appropriato, che consiste nel considerare, piuttosto che le corrispondenze puntuali delle dottrine, lo spirito che circola in esse, cioè il procedimento logico e scientifico che le informa. Ed a questo scopo, ha potuto

avvantaggiarsi del più abbondante materiale documentario che nel frattempo le scoperte archeologiche fatte nell'Oriente e nell'Egitto ponevano a sua disposizione. Le conclusioni raggiunte possono in breve essere esposte nel modo seguente. L'India, innanzi tutto, è posta fuori causa. Ivi una scienza, nel senso che noi abbiamo dato a questa parola, non precede, ma segue l'origine della scienza greca, ed è forse sotto l'influenza di quest'ultima [1]. Una più antica filosofia hanno avuto certamente gl'indiani, che oscilla tra due forme di radicale nihilismo, tra la negazione delle effimere apparenze sensibili e l'annientamento mistico del pensiero negli abissi divini; ma, appunto perciò, essa è doppiamente lontana dallo spirito greco.

Una maggiore affinità ci rivelano i documenti della cultura assiro-babilonese ed egiziana. Le tavolette di Ninive attestano che, fin dal secondo millennio a. C., l'astronomia caldea aveva raggiunto uno stadio di notevole estensione e precisione nell'esplorare e registrare i fenomeni celesti. Le forme delle costellazioni, la linea dell'eclittica, lo zodiaco, le eclissi, i congiungimenti astrali, erano oggetto di osservazioni assidue ed accurate. Si credeva un tempo, prima della scoperta di quelle tavole, che a creare la leggendaria perizia astronomica dei babilonesi molto avesse contribuito l'ozio sacerdotale, propizio a una ricerca disinteressata e pura. Ma i documenti venuti in nostro possesso dimostrano che le notizie astronomiche erano ricercate in servigio

---

[1] Vedi A. Rey, *La science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930, p. 402 e sgg. (a proposito del primo trattato di geometria e d'ingegneria indiana, il Sûlva Sûtra di Apastamba. Questo tema è stato ripreso poi dal Rey nel volume seguente della sua storia: *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933).

di un pratico interesse, quello delle previsioni astrologiche. Ciò che importava, non era lo studio dei movimenti per sè presi, della natura degli astri, delle cause dei fenomeni, ma solo la registrazione empirica delle apparenze e delle loro successioni, su cui era possibile fondare con qualche verosimiglianza un oroscopo. Lo spirito scientifico era assente; tutto si riduceva a una tecnica, largamente corredata di osservazioni sagaci. Tra i fenomeni ai quali l'astrologia annetteva un' importanza maggiore erano le eclissi, che venivano interpretate come presagi di sciagure per Babilonia o pei suoi nemici. E qui la tecnica degli astrologi s'era a lungo esercitata a calcolare la periodica ricorrenza delle eclissi, nel corso di un certo numero di lunazioni. Ma il suo compito si esauriva con questa inchiesta, senza sentire il bisogno di risalire a una domanda più alta: come o perchè si producono le eclissi? Invece, è proprio questa una delle prime domande che si presentano all' irrequieto spirito scientifico dei greci, anche quando il materiale empirico di cui essi dispongono è inadeguato a fondare una valida risposta. E la mancanza d' interesse scientifico dei babilonesi fa sì che, quando l'eclissi prevista non si verifica, essi non sono spinti a controllare le loro previsioni o a modificare le loro dottrine, ma si limitano a trarne buoni auspicii per il loro re. Nel mero empirismo, dove nulla si eleva sul bruto fatto, la compagine dei dati raccolti non reagisce in alcun modo in presenza del nuovo, dell' imprevisto, del discordante, ma tutto riconduce al suo stesso livello [1].

Considerazioni analoghe possono valere per la

[1] A. Rey, *La science orientale* cit., p. 148 e sgg.; Enriques e Santillana, *Storia del pensiero scientifico*, 1931, I, p. 38.

matematica babilonese e per quella egiziana, che si svolgono su di un piano non molto diverso. Quanto all'Egitto, il papiro del Rhind [1] (che è il più importante di una serie di documenti scientifici di quella civiltà) ci pone in presenza di una tecnica di misure e di calcoli già abbastanza evoluta; ciò che tuttavia manca è la formula, il principio, che coordini la sparsa empiria delle operazioni e che condensi in sè la possibilità di esemplificazioni ed applicazioni sempre nuove. Esso appartiene all'agrimensura, non alla scienza, e giustifica la veduta di Erodoto sull'origine pratica della geometria egiziana, come una tecnica creata per la necessità di misurare nuovamente le terre dopo le inondazioni periodiche del Nilo [2].

Sarebbe molto fallace trarre da questi dati la conclusione che il pensiero greco non sia di nulla debitore alla cultura assiro-babilonese ed egiziana. Anche ricondotta al livello di una nuda registrazione di fatti e di una generalizzazione empirica, questa ha certamente offerto alla riflessione greca il primo materiale, grezzo o appena sbozzato, su cui essa ha potuto esercitarsi. E il contributo è tutt'altro che trascurabile, tanto più se si pensi che la sua azione

---

[1] Il papiro del Rhind è considerato come una trascrizione più recente di un documento antichissimo, che vien fatto risalire alla 12ª Dinastia, cioè al 19° secolo a. C.

[2] REY, op. cit., pp. 218-219. Giustamente il BURNET (*Early Greek Philosophy*, 1930⁴, p. 18) osserva che la matematica egiziana rientra in ciò che i greci più tardi chiamarono λογιστική, distinguendola dall'ἀριτμητική, cioè dallo studio scientifico dei numeri. E l' ENRIQUES (op. cit., pp. 39-40) fa notare che, nell'assenza della formula generale, le difficoltà sono risolte caso per caso. Al posto della dimostrazione c' è la prova. V' è forse un progresso di fronte alle « ricette » della scienza caldaica, ma che non supera lo stadio empirico. « Fa sempre come in questo caso », è la norma con cui si enunciano le soluzioni nel papiro del Rhind.

non si limita alle matematiche e all'astronomia, ma si estende a tutti i ritrovati dell'antica civilizzazione. Giunti più tardi sulla scena del mondo, i greci si sono naturalmente avvantaggiati dell'opera dei loro già adulti vicini. La loro civiltà, *materialiter spectata*, si riconnette a quella dell'Oriente; ma, *formaliter spectata*, essa è una creazione originale. Questa è la conclusione legittima delle premesse enunciate. I greci non si son contentati di aggiungere nuovi dati e nuove esperienze alle raccolte empiriche dei loro predecessori; ma hanno trasformato totalmente quel materiale, investendolo dall' interno, conferendogli un'anima, causa di movimento e di vita. Solo così un invecchiato sapere, che la sovrapposizione di nuovi detriti accresceva di mole, ma rendeva sempre più irrimediabilmente statico, ha acquistato illimitate capacità di trasformazioni e di sviluppo, e, accelerando il proprio ritmo, ha partecipato il suo movimento a tutta la vita storica[1].

Noi siamo portati, così, ad invertire il senso che si dà comunemente alla parola 'originalità'. Si suole infatti considerare come originale un movimento di pensiero che non ha addentellati o ha scarsi addentellati col pensiero precedente; ed in ogni caso, siffatta valutazione implica un regresso agli antecedenti storici, alle fonti, per determinarne il grado di autonomia. Questo punto di vista è compendiato nella sentenza dantesca, secondo la quale « ogni erba si conosce per lo seme ». Invece, è molto più giusto dire, almeno in sede storica, che il seme si conosce dall'erba, cioè, in termini non traslati, che

[1] Queste conclusioni sono state già adombrate da Platone che, in un passo della *Repubblica* (IV, 435 *e*) rivendica ai greci il senso della scienza, mentre accorda agli Egiziani e ai Fenici solo l'amor del guadagno e le cognizioni tecniche che ne scaturiscono.

l'originalità di un movimento di pensiero è attestata dalla sua fecondità. Il criterio discriminante è reso in tal modo molto più intrinseco: esso non tende a cogliere differenze e somiglianze materiali, non si attarda nelle zone di penombra dove i contorni delle cose si confondono; ma guarda lo spirito, il principio vivente, che non è volto verso il passato, bensì verso l'avvenire. La misura dell'originalità greca ci è data dalla forza espansiva e progressiva del pensiero greco. Questo interno impulso è del tutto mancato agli orientali.

3. La religione greca. — Rimossa la difficoltà di una ricerca delle fonti esterne della filosofia greca, noi siamo ricondotti, nella scìa della tradizione storiografica moderna, allo studio delle fonti interne di essa, cioè degl' influssi che la religione, l'arte, il costume, la moralità, la politica, hanno esercitato sulla nascente riflessione speculativa. Anche qui dobbiamo tuttavia guardarci dal pericolo di dare una spiegazione allogena della filosofia, come se religione, arte, o attività comunque diverse da quella filosofica, potessero suscitarla o crearla.

Il pensiero o la riflessione non può nascere da altro che da sè, in virtù di un'esigenza spontanea che trova in sè la sua forza, la sua norma e la sua misura. Le così dette fonti religiose, artistiche, ecc. della filosofia debbono pertanto essere intese in un senso molto circoscritto. Esse valgono innanzi tutto a significare il contenuto, il materiale, di cui si alimenta l'attività del pensiero; e, così intese, l'esame del loro contributo non può precedere, ma accompagna quello del lavoro mentale, a cui dà corpo, rilievo e concretezza. Vi è però un altro significato

più particolare, che meglio giustifica il nome di « fonti » e l'esame preliminare di esse. La filosofia non è stata fin dall' inizio consegnata in libri e sistemi, organicamente contesti: una tale impresa richiedeva delle capacità di astrazione e di organizzazione, che solo col tempo e con l'assiduo lavoro potevano raggiungersi. Essa ha cominciato a manifestarsi con osservazioni sporadiche, con ellittiche e confuse formulazioni d' idee, affidate a libri o a racconti orali, in cui erano commiste altre cose di natura diversa, che spesso hanno dato, per il loro interesse prevalente, il proprio tono e il proprio nome a tutto l' insieme. È accaduto così, che in opere d'arte o di religione siano state disseminate delle embrionali riflessioni di carattere propriamente filosofico. Ed allora, la ricerca e la rivendicazione di esse, nell' ingannevole forma di una derivazione allogena, non fa, realmente, che avocare alla filosofia quel che di diritto le apparteneva. Per fermarci nel nostro tema, noi sappiamo che la serie degli scritti tecnicamente filosofici s' inizia non prima del 6° secolo a. C.; ma già nei tre secoli precedenti il genio greco aveva creato una ricca fioritura di poemi, in cui, insieme con le sue esperienze artistiche e religiose, aveva condensato le sue incipienti riflessioni sulla vita e sul mondo. È naturale quindi che la nostra indagine s' inizii dall'età dei monumenti omerici, per riallacciarsi, attraverso i poemi esiodei, all'età propriamente storica della filosofia greca.

L'esperienza religiosa suole esercitare una complessa azione, di arresto e insieme di stimolo, sulla riflessione filosofica. Sollevando l'uomo al di sopra delle cose caduche, volgendolo alla considerazione dell'eterno e dell' invisibile, essa lo incoraggia a pensare; ma poi ne arresta lo slancio con dommi e

riti, che si fanno, col peso dell'autorità, impenetrabili alla mente. Questo impedimento è stato assai scarso pei greci. Essi non hanno avuto un libro, una Bibbia, contenente un certo numero di credenze inderogabili; e non hanno avuto una casta sacerdotale, rigida e chiusa, destinata alla custodia e all'intransigente applicazione di quel libro. Perciò la loro evoluzione mentale non ha subìto deviazioni brusche, ma è stata varia ed armonica. Come osserva il Rohde, « le scosse violente e i mutamenti repentini nella vita culturale son propri di quei popoli che si attaccano a una sola idea e, nella limitatezza del fanatismo, buttano via tutto il resto »[1]. Nessuna traccia di questa ristrettezza ci è dato di osservare nei greci; anzi si può dire che la fondamentale armonia del loro spiegamento spirituale si manifesta, prima ancora che nelle altre forme della loro vita, nella stessa religione che essi hanno creato, dove, in mancanza di un rigido codice sacerdotale, l'interpretazione e l'elaborazione dei miti e delle figure divine è stata opera del genio poetico. Omero e più tardi Esiodo sono stati i veri codificatori delle credenze religiose del loro popolo, ed hanno portato in questo lavoro tutta la libertà di movimento e la ricchezza d'immagini e la finitezza delle linee, che s'addicono alle creazioni dell'arte. S'è data, anzi, una circostanza propizia a questo processo d'idealizzamento artistico delle divinità greche, nel fatto che la formazione dei poemi omerici s'è compiuta in luoghi lontani dalle sedi originarie delle primitive esperienze religiose, cioè nelle colonie ioniche distaccate dalla madre patria. Così si son potute facilmente cancellare le tracce dei

[1] E. Rohde, *Psiche*, trad. ital., 1914, I, p. 115.

rozzi culti locali e popolari, s'è accelerata la fusione dei numi indigeni in poche e grandi figure ben definite, e la tradizione orale dei ricordi, infine, ne ha facilitato la spontanea trasfigurazione. Si noti ancora che la poesia omerica, popolare nel senso più profondo della parola, era tutt'altro che plebea nelle sue fonti e nel suo pubblico. Essa narrava le gesta, e quindi ritraeva la vita e i costumi, d'un'antica aristocrazia, nel cui sangue si mescolava il sangue divino; e i suoi ascoltatori erano i discendenti, veri o presunti, di quella stirpe di eroi. Di qui il carattere aulico, illustre, della religione espressa in quei poemi, dove nulla o poco affiora che abbia l'acre sentore della terra, e porti i segni delle umane deformità e superstizioni e sofferenze. È la religione classica od olimpica per eccellenza, che il genio artistico ha fissato in forme intuitive, plastiche, dai contorni ben definiti e nitidi e dall'apparenza serena. Sono certamente delle grandi prosopopee umane gli dèi d'Omero; eppure, come la visione distacca e distanzia da sè i suoi oggetti, essi sono estranei alla natura dell'uomo, e mancano d'ogni intimità ed abbandono d'amore. Essi sono protettori di città e di stirpi, cioè di enti in cui la sostanza umana s'è già spersonalizzata; ricevono culti e sacrifizi, cioè atti rituali, in cui l'anima si rende esteriore a se stessa; ma l'individuo non ha alcuna comunione di vita con loro, li sa estranei e indifferenti alle sue pene, irrimediabilmente lontani. Perciò questi dèi, che pur sono stati concepiti con sembianze d'uomini, son più adatti a simboleggiare le forze della natura, particolarmente di quella celeste, che è anch'essa un'ipostasi visiva, estranea e distante, e appare dispensatrice impassibile di beni e di mali. Dalle divinità olimpiche infatti l'incipiente riflessione filo-

sofica trae le prime idee di un governo divino del mondo, di una personificazione delle forze naturali, di una mitologia teo-cosmogonica, che intreccia in un'unica vicenda la doppia trascendenza divina e naturale.

Nell'armonia di questa classica intuizione religiosa non manca certo d'insinuarsi qualche nota discordante. La monarchia di Zeus, nei poemi omerici, è spesso sopraffatta da una faziosa feudalità di dèi, che riflette ancor troppo realisticamente i modelli umani della famiglia olimpica, e trasferisce così nel cielo molta scorie di passioni, di odii e di gelosie terrene. Contro questo antropomorfismo volgare protesterà la più matura coscienza etica dei poeti e dei filosofi. Già con Esiodo, il mondo degli dèi si fa più ordinato e saldo nelle sue gerarchie: al di sopra delle singole divinità cominciano ad apparire leggi inflessibili, d'intonazione naturale o morale, che disciplinano i loro rapporti e le loro funzioni. Ma, appunto perciò, esso si fa anche più remoto alla visione degli uomini; ed il contrasto tra quel ch'è divino e quel ch'è umano è sentito talvolta con maggior forza. Esiodo non è più il cantore delle corti, ma è figlio della povera terra di Beozia, dove la vita è dura e grama; e la felice esistenza degli olimpici gli dà il senso anche più acuto della sorte desolata e squallida degli uomini. Questi accenti pessimistici risuonano spesso nella poesia greca d'età più recente, ed hanno persino suggerito l'idea di una visione tetra e pessimistica della vita, in antitesi con la tipizzata e classica serenità. Ma si è confuso un particolare, che è certo importante, con la veduta d'insieme del quadro; e basta, per convincersene, considerare che il carattere stesso, oggettivo e naturalistico, della religione

greca scarsamente sollecitava il ripiegamento dello spirito sopra se medesimo, e quindi tendeva a smorzare, più che accendere, la percezione dei contrasti tra il divino e l'umano. La rivolta cedeva così alla rassegnazione. Ma per compenso, cessata la passeggera crisi, quando l'individuo poteva contemplare dimentico di sè il mondo dei suoi dèi, egli riacquistava il sentimento della serenità e dell'equilibrio. E questa disposizione alla misura e all'armonia si trasferiva facilmente dall'esperienza religiosa in qualunque altra attività del suo spirito, dovunque era dato di potere oggettivare uno stato d'animo, distaccarlo da sè e contemplarlo per il puro gusto della contemplazione. Così il carattere olimpico passava dalla religione alla letteratura, alle arti figurative ed alla stessa filosofia. Anche quest'ultima, infatti, che pur doveva essere più vigile delle sorti dell'individuo interiore, amava d'indugiarsi nella visione delle forme plastiche del mondo, in una specie di Olimpo mondanizzato, dove tutto obbediva alle leggi del limite, dell'ordine, della simmetria.

Noi non insisteremo su questa visione « classica » dello spirito greco. Vi ha insistito anche troppo il classicismo della storiografia moderna, fino al punto di renderla alquanto convenzionale. Non è tuttavia superfluo accennare, per meglio spiegarci la reazione che n'è seguìta, che essa è stata rievocata proprio dai romantici dell'Ottocento, a partire dal Goethe, per ragione di contrasto e quasi come un'oasi di vita serena al riparo dal tumulto delle passioni. Il che non vuol dire che essa sia fittizia; anzi, è formalmente esatta, ma incompleta, e rischia di diventare convenzionale per questa sua incompletezza. La religione olimpica, elevata a unico simbolo della religiosità greca, taglia fuori dalla visuale storica

molta parte dell'esperienza umana del divino. Un popolo non è soltanto aristocrazia, ma anche plebe, non è pura intuizione e contemplazione, ma anche sentimento, passionalità bruta, aspirazione torbida. E questo rozzo contenuto dell'anima umana non è una mera scorie, soggetta ad essere eliminata, ma getto di lava incandescente che, con molta scorie, ha in sè anche del metallo puro. Si pensi quanta inedita ricchezza d'immagini, di pensieri, di azioni è solitamente racchiusa nelle manifestazioni più ingenue e immediate dell'anima popolare. E tutto ciò è forse rimasto, nei greci, inesplorato e inespresso? Ma allora anche la cultura, senza un contenuto da elaborare, senza una rozzezza da raffinare, senza contrasti da comporre in armonia, degenera in un formalismo vuoto. La classicità è dunque un mero accademismo? La serenità, che non emerge come rasserenamento di un torbido mondo passionale, non è una fredda maschera? Il limite, l'ordine, la misura, che non esprimono il trionfo dello spirito sull'illimitato, sul caotico, sul deforme, non sono astratte formule? Come si vede, la validità della stessa visione classica della vita è affidata alla presenza di ciò che ne costituisce l'immanente opposizione.

Ora, la più recente storiografia ha avuto il merito di scoprire quei recessi oscuri dello spirito greco, da cui anche le manifestazioni più idealizzate e perfette traevano alimento e rilievo. Ha aperto la via il Nietzsche[1] che, studiando la tragedia greca, ha avvertito, con la sua acuta sensibilità d'artista, l'insufficienza della comune e tipizzata interpretazione classica, che la vuotava del suo caldo conte-

[1] Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it., Bari, 1919.

nuto passionale, per accentuarne i pregi di formale compostezza ed armonia. Egli ha visto che, nella trasparenza di quella classica forma ribolliva ancora una materia romantica, che tradiva le non lontane origini orgiastiche e dionisiache della tragedia. Questa irruzione di Dioniso nel sereno regno di Apollo è stata un segno rivelatore per tutta la storiografia seguente. Sulle orme del Nietzsche, il Rohde, riprendendo in esame la religiosità greca, ha potuto scoprire l'oscuro filone che le luminose apparenze dell'Olimpo celeste avevano celato allo sguardo degli storici [1]. Di fronte alle divinità del cielo stanno quelle della terra: figure meno grandi e nobili, spesso anzi deformi e mostruose, che sembrano destinate ad essere facile bersaglio delle prime, e che invece hanno una propria vita autonoma e reclutano i loro fedeli tra le umili popolazioni indigene, figlie della medesima terra. Ma quella progenie di deità inferiori non è tutta uniforme: la terra ha i suoi meandri e le sue caverne che ospitano ciclopi e titani; ha i suoi abissi profondi, che eruttano draghi, mostri ed esseri infernali; ma ha pure i suoi fiori e i suoi frutti, da cui nascono delle divinità più benigne. Anzi, la vicenda delle stagioni, che doveva violentemente eccitare l'immaginazione dei primitivi, con l'apparenza di torpore e di morte della vegetazione durante l'inverno, e col prodigioso risveglio a primavera, ha trovato il suo simbolo nella vicenda della morte e della risurrezione, o dell'occultamento e della liberazione del dio terrigeno che presiede alla vita della natura. Di qui son nati i miti di Core-Persefone, rapita da Plutone e tratta negl'inferi, per esser poi ricondotta alla madre De-

---

[1] Rohde, *Psiche* cit.

metra con la rifiorente stagione, e di Dioniso-Zagreo ucciso dai titani e poi risorto alla vita per opera di Zeus. Il carattere agrario di questi miti è evidente; più oscura invece è la trasfigurazione simbolica che di essi si è compiuta nei così detti misteri. Il Rohde ancora mostrava di dubitare che l'assimilazione delle sorti dell'anima umana con quelle del dio e, in ultima istanza, con quelle della natura vegetale, potesse considerarsi validamente fondata [1]. Certo, in un campo come questo, le fonti sono mute; ma sembra almeno plausibile ammettere che le prime idee di una sopravvivenza o di un risveglio umano dopo la morte, siano state suggerite dalla morte e dalla risurrezione della natura vegetale nel corso delle stagioni. A ogni modo, se pure la derivazione non è immediata, essa è facilmente avvenuta pel tramite del simbolo divino: nel dio ucciso e risorto, l'affiliato ai misteri vedeva esemplata la propria vita, e, per quell' ingenua magia ch' è propria dei primitivi o di ciò che resta di primitivo anche nei civilizzati, egli credeva di partecipare alle vicende del nume, compiendo atti e gesti rituali con cui la personalità divina si trasfondeva nella propria o si sovrapponeva ad essa.

Di qui scaturisce l' intimità del rapporto religioso nei misteri, in contrasto con l'esteriorità e col ritualismo formale del culto olimpico. Gli dèi più vicini alla terra sono anche i più vicini all'uomo, preso nell' individualità del suo essere, nel segreto dei suoi affanni e delle sue speranze. Essi sono datori di salute, di frutti copiosi e, più di tutto, di vita immortale. Dall'umile terreno della religiosità e della su-

---

[1] ROHDE, op. cit., pp. 294-295. È favorevole invece a questa interpretazione il PETTAZZONI, *I misteri*, 1924.

perstizione popolare sbocciano così i primi germogli delle più profonde aspirazioni religiose e meditazioni filosofiche. L'idea di un'anima immortale appare legata, nel suo primo ingresso nel mondo della cultura, alla prassi magica, mediante la quale un essere divino, un demone, discende in un corpo umano. La più raffinata religione olimpica, invece, ha ignorato quell'idea, forse perchè ha disprezzato quella prassi popolare; ma, appunto perciò, essa ha inaridito una delle fonti più vive dell'esperienza religiosa e filosofica. Nei poemi omerici, manca ogni senso di preoccupazione e di affanno dell'al di là. Esistono, sì, le anime umane e non si estinguono immediatamente coi corpi, ma esse non sono, fuori della vita corporea che le alimenta, altro se non larve, ombre o immagini, segregate nell'Ade tenebroso, prive di ogni influenza sulle cose terrene e destinate a svanire lentamente. L'aristocratico Omero non poteva indulgere alle speranze degli umili; solo a qualche personaggio illustre egli riserbava una sorte più degna, in forma di un prolungamento indefinito di vita sopra isole e terre di beatitudine. Per compenso, gli umili chiedevano ai misteri l'appagamento dei loro voti; e così facendo creavano, al margine della religiosità olimpica, una fonte più intima e romantica d'ispirazione etica e speculativa.

4. I MISTERI. — L'esistenza dei misteri nell'antichità è un fatto non specificamente greco, ma comune a molti popoli dell'Oriente. Ai misteri eleusini di Demetra e di Core, ai misteri orfici di Dioniso-Zagreo, fanno riscontro, in Frigia, quelli di Attis e di Cibele, in Egitto quelli di Iside e di Osi-

ride, in Persia, quelli di Mitra. Per la massima parte[1], essi hanno un'origine agraria, cioè s'innestano al mito d'un dio che muore e rinasce, e consistono essenzialmente in riti di propiziazione magica delle forze della vegetazione. La loro natura «misterica» non è data dal possesso di un'ascosa dottrina, ma dal compimento di pratiche rituali che pongono l'iniziato in grado di ricevere l'azione del dio: essi si compendiano, come dice Aristotele, non in un μαθεῖν, ma in un παθεῖν. Ed è a tutti comune un carattere orgiastico, maniaco, che ricorda la loro origine agricola ed ha la sua ragione nella necessità che l'uomo, per divenire ἔνθεος, per accogliere in sè il dio, si spogli della sua umanità normale e venga in uno stato che confina col furore e la follia. Nell'antichità, l'epilessia è, per eccellenza, il morbo sacro; ma anche nelle forme più mitigate dell'entusiasmo e dell'estasi, l'esigenza della trasumanazione è sempre identica. Il progresso, dai tempi più selvaggi ai più colti, è consistito in una graduale conversione dell'originaria, brutale magia, in più intime forme d'esperienza teoretica e morale. L'orgia scomposta è diventata graduale ascensione mistica dell'anima, il rito sanguinario s'è mutato in simbolo di comunione divina, le macchie dell'anima da lavare con mezzi fisici esterni si sono interiorizzate, e quindi le stesse purificazioni hanno acquistato un senso etico e speculativo. I misteri si son venuti, così, sovraccaricando di elementi dottrinali, ricchi d'importanza teologica e filosofica.

Questa comunanza originaria di caratteri, nei

---

[1] Tranne i misteri di Mitra. Questi non è un dio agrario, ma un dio celeste, e non muore nè rinasce, ma accompagna e guida l'anima umana nel suo pellegrinaggio ultramondano verso il cielo supremo di Ahura Mazda (PETTAZZONI, op. cit., pp. 224, 231).

misteri greci ed orientali, ha fatto pensare alla possibilità di una derivazione degli uni dagli altri. Ma se si tien conto, non delle complicazioni posteriori, bensì del nucleo primitivo e della somiglianza delle condizioni elementari che ne hanno suscitato l'esigenza (i fenomeni della vegetazione), appare più plausibile l'idea di una generazione autoctona e quindi di una pluralità di linee indipendenti di sviluppo [1]. Ciò non toglie che, con l'espansione della civiltà greca nell'Oriente, siano avvenute delle contaminazioni tra i diversi miti, e si sia preparato così il terreno a quell'intreccio e a quella fusione di elementi greci ed orientali, che caratterizza la speculazione neoplatonica dell'età ellenistica.

I misteri eleusini hanno avuto in Grecia origini antichissime. L'inno omerico a Demetra già li presuppone come da tempo esistenti, e narra che la stessa dea li istituisse in Eleusi ed insegnasse ai fedeli il rito da seguire. Com'è noto, essi si collegano alla vicenda del rapimento e del ritorno di Core; e il loro rituale consiste in offerte ed atti propiziatori della vegetazione, donde è poi passato a simboleggiare il mistico destino dell'anima. « Beato colui, dice un frammento di Pindaro [2], che, avendoli veduti, va sotto terra; egli conosce il principio e il fine delle cose ». E un frammento di Sofocle [3]: « Tre volte felici quei mortali che scendono all'Ade dopo averli contemplati; chè per essi soltanto c'è vita, per gli altri in tutto è tristezza ». La diffusione dei misteri eleusini è stata in Grecia assai grande; e col diffondersi, essi hanno preso una nota di uffi-

---

[1] PETTAZZONI, op. cit.

[2] PINDARO, fr. 137 a Schr.

[3] SOFOCLE, fr. 308 N².

cialità, che ha favorito il loro processo d'inclusione e di assorbimento nella religiosità olimpica. Già nell'inno a Demetra, la dea è rappresentata in atto di ascendere al cielo; e questa ascensione ha quasi un valore simbolico per le sorti future delle religioni misteriche: propagandosi nella Grecia, esse erano destinate a subire la forma del genio greco, cioè a prendere un'impronta classica e olimpica. Ma per compenso, esse offrivano al suggello di quella forma un nuovo contenuto umano.

Più lento è stato l'assorbimento dei misteri dionisiaci. Essi provenivano dal nord, dalle rozze popolazioni della Tracia, e s'impersonavano in un Dio dai molti nomi, Bacco, Dioniso, Zagreo. La follia orgiastica dei suoi seguaci è passata in proverbio: nelle feste a lui sacre, essi correvano invasati e frenetici nella notte su pei monti e sbranavano un toro, per cibarsi delle sue carni sanguinanti. Il rito cruento si allacciava a uno strano mito. Questo narrava che il fanciullo Dioniso, figlio di Zeus, adescato dai Titani, nati dalla terra, mentre giocava, era stato da essi sbranato e divorato. Solo il cuore era stato sottratto alle fauci dei mostri e da esso doveva poi rinascere il nuovo Dioniso, destinato a succedere a Zeus nel governo del mondo. Zeus puniva l'empietà dei Titani incenerendoli col fulmine; e dalle loro ceneri nacquero gli uomini. Questi compendiano perciò in sè una doppia natura: per parte dei Titani, sono anch'essi figli della terra; ma, poichè i Titani avevano mangiato Dioniso, v'è in essi un elemento divino e celeste. Qui l'elemento dottrinale è già palese e comincia a distaccarsi dal fondo oscuro del selvaggio mito. Col tempo, esso finisce per prevalere e per assumere un vivace colorito escatologico. Nell'uomo c'è il bruto e il dio; il suo sforzo dev'essere

di liberare il dio riscattando la colpa del bruto. La vita terrena e carnale appare qui come una prigione o una tomba (σῶμα = σῆμα), che chiude un elemento imperituro e immortale, per espiazione di una colpa originaria, che non si compie in una sola incarnazione, ma in un indefinito ciclo d'incarnazioni (metempsicosi). Può bensì l'uomo, partecipando ai misteri, spezzare la ferrea ruota delle nascite: è la purificazione misterica, col suo originario carattere ritualistico e magico, che poi il sentimento etico e la cultura piegano al più profondo senso di una vita ascetica e pura, distaccata dal corpo, e di una contemplazione della divinità, che affretta il ripudio della vita terrena e fa pregustare la felicità dei cieli. Così l'anima, finalmente redenta, si sottrae alla vicenda del nascere e del morire e si ricongiunge alla divinità da cui è discesa. Vi son già qui gli elementi di una complessa visione del mondo: dualismo etico-religioso, ascetismo, catarsi teoretica, metempsicosi, teismo mistico.

Tutto ciò è un accrescimento dei tempi più recenti, sotto l'influsso della morale, della religione e della filosofia greca. Noi dobbiamo pensare che l'originario culto di Dioniso, nell'acclimatarsi in Grecia, abbia attraversato varie fasi e subìto un assiduo processo d'epuramento. Al contatto con la religione olimpica esso ha cominciato col prendere aspetti più umani: Dioniso, come Demetra, s'è elevato al cielo; ed anche sulla terra s'è alleato ad Apollo, il suo classico antagonista. Proprio a Delfo, accanto al tempio sacro a questo Dio, si poteva vedere la tomba di Dioniso, presso la quale gli stessi sacerdoti di Apollo sacrificavano segretamente. E nel reciproco contatto, mentre il culto dionisiaco s'ingentiliva e raffinava, la mantica apollinea, che nella

religione omerica aveva un freddo carattere rituale, prendeva forme più ispirate ed esaltate [1].

Ma non tutto il contenuto dionisiaco è entrato nella fusione. Parte di esso è rimasto al margine della religione ufficiale e s'è incanalato in piccole sètte esoteriche, che hanno preso nome dalla figura leggendaria di Orfeo (forse una divinità indigena anch'essa), ed hanno posto in essere i così detti misteri orfici. Qui s'è conservato con maggiore purezza il carattere magico della partecipazione dell'uomo alla vicenda del Dio che muore e rinasce, e il significato escatologico della embrionale dottrina che vi è connessa. « Non per mezzo degli dèi sereni dell'Olimpo, i quali non conoscono lotte, pene e morte, bensì per mezzo delle divinità che hanno partecipato di tali esperienze, una speranza d'immortalità poteva realizzarsi anche per l'uomo » [2]. Di qui il successo del vangelo orfico. C'è stato un tempo — nel 6° secolo a. C. — in cui l'orfismo s'è ampiamente diffuso, in particolar modo in Atene, sotto la protezione dei Pisistratidi. E noi conosciamo il nome d'un autore di carmi orfici, Onomacrito, vissuto alla corte d'Ippia. Ma la caduta della tirannide ateniese, e poi l'avvento della democrazia, fautrice della religione ufficiale della πόλις, dovevano ricondurre l'orfismo nei limiti delle piccole conventicole e chiesuole originarie [3]. Alcune di queste si sono propagate nelle colonie, dall'Asia Minore all'Italia meridionale. Quivi l'orfismo ci si presenta congiunto con la filosofia nella setta dei pitagorici,

[1] ROHDE, *Psiche* cit., p. 386 sgg.

[2] FOOT MOORE, *St. delle religioni*, I, p. 486.

[3] PETTAZZONI, *I misteri*, p. 69; *La religione nella Grecia antica*, 1921, pp. 139 sgg., 163-164; FOOT MOORE, *Storia delle religioni*, 1922, I, p. 495 sgg.

che molto ha contribuito a svolgere nel senso della cultura e dell'ascesi morale l'antico ritualismo magico del mistero. Ma, anche fuori della setta pitagorica, esso ha avuto altre espressioni autonome nella Magna Grecia, com'è documentato dalla scoperta di laminette auree, nei sepolcri di Thurii, alcune delle quali rimontano al 3° ed anche al 4° secolo a. C., e portano incisi dei versi di carmi orfici, auspicanti il ritorno dell'anima, liberata dal ciclo delle incarnazioni terrene, alla sua patria celeste [1].

Ma anche in Grecia, sebbene eclissato dalla religione ufficiale, l'orfismo non è mai scomparso del tutto. Noi lo vediamo di volta in volta riaffiorare alla luce attraverso le rievocazioni discrete ed enigmatiche dei poeti e dei filosofi. E questa sorta di esistenza sotterranea s'è protratta fino alla più tarda grecità, servendo da tramite ed interprete delle aspirazioni mistiche e romantiche dello spirito greco. Il sopravvento che prenderà il misticismo neoplatonico nell'ultima fase della speculazione ellenistica segnerà anche il trionfo finale delle esigenze di cui è stato apportatore l'orfismo.

5. Teogonie e cosmogonie. — La creazione più originale delle religioni misteriche è stata quella dei miti di salvezza e di purificazione delle anime. L'importanza di tale contributo, nell'economia generale dello spirito europeo, è stata senza dubbio grandissima, se si consideri quanta parte ha avuto nella nostra civiltà il « mistero » cristiano, e quale significato hanno assunto per noi i problemi dell'anima

---

[1] Ne trascrive alcune il Losacco, nell'appendice alla sua *Introduzione alla filosofia greca*, 1929.

e del suo trascendente destino. Ma se si restringe l'esame al pensiero greco, l'importanza di quei miti è soltanto marginale, perchè solo sporadicamente, e come per bruschi soprassalti, lo spirito greco è spinto a sondare gli abissi dell'al di là e ad esasperare il sentimento individualistico, con le sue speranze e i suoi terrori. La sua tendenza generale è piuttosto di armonizzarsi col mondo, di conquistare un durevole equilibrio tra l'anima e la natura universale.

L'idea di un regno nel regno, o peggio d'un insanabile contrasto tra due regni, è poco greca, anche se è stata luminosamente anticipata in Grecia. Il pensatore classico ama raffigurarsi in pieno consenso col suo mondo, come una natura più elevata, che però è il fiore o il frutto della rimanente natura. Questa disposizione contemplativa è, come abbiamo visto, già insita alla stessa religione olimpica; perciò i miti teoretici che da questa scaturiscono, o che, pur avendo un'origine misterica, ad essa ci riconducono attraverso il descritto processo di assorbimento, hanno un'importanza comparativamente maggiore dei miti escatologici e soteriologici, che son tratti dal fondo inassimilato del romanticismo ellenico.

Questi miti teoretici, già pregni di filosofia, consistono nelle grandi favole teogoniche e cosmogoniche che, da Esiodo in poi, la fantasia greca ha contesto, sotto il dominio dell'ispirazione religiosa, per dare un assetto e un ordinamento gerarchico a tutte le forme dell'universo. Ivi s'intrecciano indissolubilmente la generazione degli dèi e delle cose naturali, perchè gli dèi altro non sono che una sublimazione della natura. Nella *Teogonia* di Esiodo appare per primo Caos, poi Gaia, quindi Eros. Tutti e tre sono personificazioni di principii naturali: Caos

è l'abisso primordiale, l'informe materia del divenire cosmico; Gaia è la terra, generatrice feconda di esseri e di cose; Eros è l'impulso all'accoppiamento e alla produzione. Caos genera da solo l'Erebo e la Notte, da cui vengono l'Etere e il Giorno; Gaia genera il cielo stellato, i monti e i mari. Dall'unione del cielo e della terra s'inizia la teogonia propriamente detta, con esseri divini mostruosi e deformi, che danno luogo via via a forme più perfette e ideali, fino agli dèi dell'Olimpo e per ultimo a Zeus che, detronizzando il padre, assume la signoria dell'universo. In questo racconto meritano di essere osservati alcuni tratti speculativi, che segnano già un primo orientamento del pensiero greco. Innanzi tutto, è predominante l'idea di un divenire, che coinvolge tutte le cose. Neppure il mondo divino si sottrae ad esso, ma si snoda in una serie di generazioni, ognuna delle quali si eclissa dietro quella che segue, pur senza scomparire del tutto. Il concetto di una creazione *ex nihilo* appare già estraneo allo spirito greco: ogni cosa è prodotta da un'altra, e, di regresso in regresso, si giunge fino al Caos, la cui originaria preesistenza è posta naturalmente, per la necessità di dare un avviamento a tutta la serie, e non suscita un'ulteriore inchiesta sulle sue scaturigini. Tutti gli esseri che seguono, nascono, come suggerisce l'analogia dei viventi, per generazione spontanea o per accoppiamento. Anche Eros, che presiede alle unioni sessuali degli enti cosmici, è nato nel tempo; il che forse può farci argomentare la priorità, nell'immaginazione primitiva, della generazione spontanea su quella sessuale. Un altro aspetto importante dell'intuizione esiodea è che la linea del divenire, movendo da forme oscure e confuse, procede verso formazioni sempre più perfette

e luminose, dal Caos informe al cosmo ordinato e armonico, che s'impersona nel governo di Zeus[1]. Sarebbe tuttavia prematuro attribuire a Esiodo la piena coscienza del significato progressivo e dinamico di questa intuizione. Essa è un presentimento istintivo, insito alla razza ariana come energia latente della sua espansione nel mondo, che spesso contrasta coi primi dati della riflessione. Si consideri infatti che lo stesso Esiodo, nel descrivere le varie età della specie umana, segue un ordine precisamente inverso, di progressiva degenerazione, da una felice età dell'oro, ai tristi tempi in cui egli vive. Forse, se noi vogliamo cogliere l'espressione più congeniale allo spirito greco della vicenda cosmica, dobbiamo allontanare, tanto l'idea di una esclusiva ascensione, quanto quella di un'esclusiva discesa, e integrare l'una con l'altra, nell'idea di un moto circolare, che comprende in sè un salire e uno scendere egualmente parziali. Sarà il frutto del più maturo genio ellenico questa concezione ciclica del reale, che, congiungendo le due estremità del tempo, protese su due abissi, appagherà l'innato bisogno di finitezza e di armonia e comporrà insieme le sconcertanti apparenze intermedie di evoluzione e di regresso.

Nella rappresentazione esiodea del divenire, che travolgendo anche gli dèi, toglie ad essi ogni carattere stabile e permanente, e quindi ogni possibilità di reggere la trama dell'evoluzione cosmica, è inevitabile che qualche altra forza avochi a sè questa funzione e presieda allo spiegamento, così delle

---

1 RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 1916, p. 79. « Il sentimento che le forme primitive sono anche le più vaste, semplici e indeterminate, e che si passa per gradi agli esseri complessi e di struttura precisa, ha già il carattere di una concezione scientifica. »

dinastie divine, come delle potenze naturali. Questa forza, che deve compendiare la legge stessa del divenire, è appena confusamente intravvista, e ora prende la figura della Necessità o del Fato, ora quella della Giustizia. Sono forme crepuscolari, ma pure importanti, perchè esprimono il bisogno di un legame e di una legge nella vicenda cosmica: ivi son riposti i motivi più profondamente filosofici di quegl' ingenui racconti, che qualche secolo più tardi verranno in piena luce. La razionalizzazione del mito, in cui si suole far consistere il compito storico della filosofia greca, è affidata alla possibilità di rinsaldare col lavoro del pensiero quell'esile trama che regge il divenire. Quando un tale lavoro sarà compiuto, allora anche il contenuto del divenire, che prima fluttuava in modi confusi e indistinti, prenderà maggiore consistenza e determinatezza. Chi ben guardi, trova che già in Esiodo v'è una embrionale figurazione degli elementi delle cose, la terra, l'acqua, il cielo; ma si tratta di prosopopee mitiche, che acquisteranno un significato fisico solo quando il convergente lavoro di giuntura razionale delle parti e degl' ingredienti cosmici sarà a sua volta progredito.

La teogonia esiodea è il solo monumento che ci sia rimasto di una ricca serie di costruzioni teo-cosmogoniche, che si estende fino all'età dei sistemi filosofici propriamente detti. Di questi poemi, noi conosciamo poco più dei nudi nomi, grazie a qualche frammento o notizia che ce n'è pervenuta. Si può ricordare una teogonia attribuita a Museo, dipendente da quella di Esiodo; un'altra, già posteriore agl' inizi della fisica ionica, ad Acusilao, anch'essa condotta sullo stesso modello; e finalmente, un'elaborazione più complessa, permeata di spirito filoso-

fico e teologico, dovuta a Ferecide di Siro, contemporaneo di Anassimandro. Quest'ultima era scritta in prosa ed aveva per titolo Πεντέμυχος (le cinque caverne, variamente interpretate dagli storici)[1].

Un'altra fonte di costruzioni teogoniche è stata l'orfismo. E noi possiamo riconoscere l'influenza che su di esso ha esercitato la religione olimpica dall'intreccio, che le sue teogonie rivelano, di elementi di leggende olimpiche con altri di natura diversa. Queste teogonie ci sono state tramandate in relazioni diverse e divergenti. Una di esse, trasmessaci dal neoplatonico Damascio e da Atenagora, fa capo a un prete egiziano Jeronimo. Essa pone all'origine l'acqua e il fango, da cui nasce per condensamento la terra; e poi, attraverso una serie d'intermediari semi-mostruosi, trae all'essere un uovo cosmico che, rompendosi nel mezzo, forma, coi due emisferi, il cielo e la terra. Maggiore importanza ha un'altra redazione, che Damascio considera come più in voga e che prende il nome di teogonia rapsodica. Essa pone all'inizio Chronos, che genera l'Etere e il Caos e da essi forma un uovo d'argento, che contiene l'essenza del mondo. Ne emerge, illuminando ogni cosa, il dio primogenito Fanes, chiamato anche Metis, Eros, Erikepos. Fanes genera la Notte; poi dall'unione con essa, Urano e Gea, progenitori di numi intermedi, dei quali è intessuta la storia sulle tracce della teogonia esiodea. Zeus, ultimo di essi, ascendendo al trono, ingoia Fanes, e così assorbe in sè tutti i principii vitali delle cose. Da Zeus poi procede una nuova generazione di dèi, tra cui emerge Zagreus, per mezzo

[1] L'influsso della fisica di Anassimandro vi si manifestava nella rappresentazione di una terra liberamente sospesa nello spazio.

del quale al mito teogonico s'innesta il mito escatologico dell'orfismo[1].

Accanto a queste torbide fantasticherie, non prive però di profondi spunti filosofici (si pensi all'ingegnosità della rappresentazione dell'uovo cosmico e al significato di Fanes come presentimento di una metafisica della luce) ci sono stati tramandati larghi brani di inni orfici, concepiti in uno spirito schiettamente panteistico. Giove vi è invocato come inizio mezzo e termine di tutte le cose, come principio animatore degli elementi, fulcro del cielo e della terra, soffio dei venti, moto del fuoco, radice del mare.

La questione più importante per la storia della filosofia, relativamente a questa letteratura, è di sapere a quale età essa rimonti, cioè se preceda o segua lo sviluppo della speculazione filosofica propriamente detta. Alcuni, come il Lobeck, il Kern, il Rohde, il Diels, inclinano a ritenerla antica (dal 7° al 6° secolo a. C.), se non nella redazione in cui ci è giunta, almeno nel suo nucleo primitivo. Anche per gl'inni orfici, il Kern crede che siano stati elaborati a Pergamo nel 1° secolo d. C., sopra una trama di origine molto più remota. Altri, come lo Zeller, sostengono che si tratti di una manipolazione del periodo ellenistico, sotto l'influsso del pensiero

---

[1] LOSACCO, op. cit., p. 50 e sgg. A queste due redazioni bisogna aggiungerne due altre: la prima, nota a Eudemo e ad Aristotele (che ne riteneva autore Onomacrito), pone come principio la Notte, da cui procedono Gaia e Urano; di qui poi Oceano e Teti. Come si vede, essa si avvicina molto al racconto esiodeo. La seconda è stata conservata da Apollonio Rodio, il quale introduce Orfeo a cantare come da un primitivo miscuglio nascessero il cielo, il mare, la terra; come il sole, la luna e gli astri iniziassero il loro corso; come si venissero formando le montagne, i fiumi, gli animali; come dapprima regnassero nell'Olimpo l'oceanide Eurinome ed Ofione; come Cronos e Rea li precipitassero nell'Oceano, per essere a loro volta scacciati da Zeus. (Riferisco dall'esposizione del Losacco.)

stoico[1]; ed a conferma di questa tesi allegano che nè in Platone, nè in Aristotele, nè in Eudemo, v'è alcuna traccia d'un dio Fanes. Ma all'ipotesi della remota preesistenza di un fondo di leggende orfiche hanno dato nuovo sostegno alcuni versi degli *Uccelli* di Aristofane[2], in cui è palese l'intento di parodiare l'idea dell'uovo cosmico, che vi è nominato al seguito di una serie di enti cosmogonici, il Caos, la Notte, l'Erebo e il Tartaro. Di qui si è inferito che, se la commedia del 5° secolo poteva portare sulla scena siffatte immagini, esse dovevano essere già familiari al pubblico ateniese. Ed anche una citazione platonica, nel *Filebo*[3], di un verso orfico in cui si fa cenno di sei generazioni divine, è un argomento a favore dell'antichità di quei carmi[4].

6. Indirizzi storiografici. — La storia delle religioni, col segnalare l'importanza dei misteri come fonte di una religiosità diversa da quella dell'Olimpo, più torbida e insieme più intima, ha aperto anche alla storia della filosofia nuove prospettive. Il mistero religioso non è che l'espressione parziale di più ampie correnti sentimentali e mistiche, le quali investono tutte le attività dello spirito umano e trovano il loro sbocco nella riflessione speculativa. Come la religione olimpica è esponente e simbolo di un atteg-

---

[1] L'idea che il panteismo sia d'ispirazione esclusivamente stoica è infondata. Noi ne ritroviamo dei segni in documenti molto più antichi; p. es. anche in un frammento di Eschilo: « Zeus è l'etere, Zeus è il cielo, Zeus è l'universo e ciò che v'è al di là dell'universo ».

[2] Aristofane, *Gli Uccelli*, v. 750 e sgg.

[3] Platone, *Phileb.*, 66 *c*.

[4] Per una più ampia discussione di questo tema, si veda la *Nota* sulla cosmogonia orfica del Mondolfo, nell'edizione italiana da lui curata della storia dello Zeller (vol. I, 1932).

giamento contemplativo, che si compiace della visione nitida e serena, della proporzione e della misura, del consenso armonico tra l'individuo e il mondo; così la religione misterica simboleggia una rottura di quel classico equilibrio e una prevalenza di elementi romantici e passionali, inesprimibili nei termini di una distaccata visione. Oggettivismo e soggettivismo sono le due formole in cui possono essere riassunti questi due atteggiamenti: tutto ciò ch'è visivo, in un significato sensibile o intellettuale, può essere oggettivato; non solo la natura fisica, ma anche la natura umana, quando non è presa nel suo movimento genetico interiore, bensì nelle forme plastiche dell'arte, dell'ethos, della scienza, in cui si manifesta e si fissa. Invece il dramma interno dell'anima sfugge a ogni determinazione precisa: i suoi momenti hanno una vita intensiva e un accento passionale che non si lasciano fissare in forme rigide e definite. Si pensi, per esempio, alla difficoltà di tradurre nel linguaggio il sentimento del tempo, della vita, dello sviluppo, o di esprimere, anche in termini mentali, i valori della coscienza, del soggetto, dell'immanenza del divino nello spirito.

Ora la storiografia moderna, nella sua ricostruzione del pensiero greco, ha in un primo tempo posto in piena evidenza il solo elemento oggettivistico, che non solo era predominante, ma si manifestava anche con più luminose e plastiche apparenze. Nella *Filosofia dei Greci* dello Zeller, si può dire che questo punto di vista abbia raggiunto la sua massima perfezione. Lo Zeller isolava il pensiero greco da ogni contatto col torbido e mistico Oriente, negava o riduceva a un minimo trascurabile l'influsso dei misteri sulla formazione di esso, svalutava generalmente i problemi della soggettività, dovun-

que essi si annunziavano con un senso di turbamento e di disarmonia, con una preoccupazione romantica del peccato, dell' infinito, dell'al di là. La Grecia era per lui la terra per eccellenza delle concezioni unitarie, dove l'umano, il naturale e il divino si fondono in un tutto armonico, e dove il progresso filosofico è consistito essenzialmente nel passaggio da forme naturalistiche e materializzate di fusione a forme più pure e ideali. Questa visione del mondo greco ha tratto anche forza e prestigio dal contrasto in cui è stata concepita col mondo cristiano e col mondo moderno. Così, s'è potuto contrapporre all' idealismo greco, da una parte il realismo cristiano, che scaturisce da un nuovo sentimento della personalità e dei suoi valori; dall'altra l' idealismo moderno, che alla considerazione oggettiva delle forme della realtà sostituisce l' indagine delle forme soggettive e genetiche dello spirito.

Il progresso sullo Zeller della storiografia posteriore è consistito, da questo punto di vista, nell'accentuazione dei momenti soggettivi, romantici e mistici, dell'anima greca. La concezione tradizionale, che faceva nascere la filosofia greca da un approfondimento razionalistico delle teogonie e delle cosmogonie attinte alla religione olimpica, è stata così integrata dal riconoscimento di un'altra fonte, magari più torbida, e non assimilabile con eguale facilità dalla ragione, che scaturisce dalla religiosità misterica ed è alimentata da tutte le attività spirituali, per quel che ciascuna di esse attinge al fondo irrazionale della natura, umana e fisica. La visione d' insieme si fa più ricca e complessa, se pur meno chiara nel suo disegno. Anche qui bisogna però apprezzare al giusto valore la resistenza dello Zeller ad accogliere questa nuova fonte nella storia della

filosofia: è stata, come ha osservato lo Joël[1], un'opportuna quarantena, che ha permesso di costruire nel frattempo con un materiale più semplice e meglio assimilabile la solida impalcatura di quella storia. Una complicazione intempestiva che, nella fase iniziale della costruzione, avrebbe potuto nuocere all'economia generale del lavoro, riesce invece, oggi che l'esecuzione è a buon punto, molto più innocua. Si pensi, p. es., con qual senso di misura e di equilibrio l'odierna storiografia è in grado di espungere o di ridurre le esagerazioni di taluni rappresentanti del più torbido esoterismo.

Il Mondolfo, che ha intrapreso un vasto lavoro di aggiornamento della storia dello Zeller, ci ha dato, in una *Nota sul Genio ellenico*[2], la controparte del classicismo zelleriano, ponendo in evidenza le dense zone d'ombra che la storia delle religioni, della politica, del costume, della letteratura, ha scoperte nell'anima greca. Egli ha inteso tuttavia che «l'esame degli elementi e aspetti contrastanti all'ideale classico non è semplice compiacimento veristico di cogliere il lato oscuro e deforme delle cose, ma condizione di una comprensione di quella realtà storica, dalla quale lo stesso ideale classico è scaturito»[3]. In altri termini, il classicismo che, preso da solo si appiattisce in una visione stilizzata e convenzionale, può acquistare invece un nuovo senso e rilievo, quando la forma, il limite, l'armonia, in cui esso si compendia, vengano dialetticamente intesi, in atto di trionfare di un contenuto informe e ribelle. Questa esigenza sintetica può essere facilmente rappresentata in astratto, ma è difficilmente

[1] Joël, *Gesch. d. antik. Phil.*, p. 147.
[2] Zeller-Mondolfo, op. cit., pp. 306-355.
[3] Ibid., p. 310.

realizzabile in concreto, perchè la mente è portata a vagare a lungo tra gli estremi, prima di trovare il punto di giuntura. Così lo stesso Mondolfo indulge talvolta a quel senso di reazione al classicismo che era implicito nella stessa posizione antitetica da lui assunta di fronte allo Zeller. Per es. nell'analisi dei problemi dell'infinito, della personalità, del dualismo tra l'anima e il corpo, che lo Zeller tendeva a escludere dall'orizzonte filosofico dei greci, egli sollecita troppo assiduamente le fonti, per attribuirne ad esse la piena consapevolezza. Ma è quistione di prospettiva, di accento, più che di dati materiali: non basta dire che una cosa c'è, ma bisogna vedere in quale relazione sta con tutto il resto e qual è il suo valore nell'economia totale. Se si accentua troppo il chiaroscuro, si rischia di far confusione, invece di dare rilievo. In generale si può dire che l'importanza degli accennati motivi irrazionalistici e mistici è maggiore nelle fasi crepuscolari del pensiero greco, verso l'aurora, dove la riflessione razionale comincia appena ad emergere, e verso il tramonto, dove comincia ad essere sopraffatta dalle forze più torbide e oscure. Nel mezzo, invece, la zona di luce tende ad espandersi ed a ricacciare l'ombra verso un margine sempre più lontano, pur senza cancellarla del tutto. Perciò giustamente il Mondolfo ci segnala il tono religioso e ispirato che frequentemente assumono le espressioni dei presocratici. L'idea di una pena e di un'espiazione cosmica nella concezione della natura di Anassimandro; quella di una sostanza originaria che nel suo ritorno giudica e condanna tutte le cose, in Eraclito; l'esaltazione della perfetta beatitudine ed eccellenza dell'unità universale prodotta dall'amore, contrapposta alla molteplicità prodotta dall'odio, in Empedocle; il valore mistico del numero

dei pitagorici, il nome personale di divinità attribuito agli elementi (Zeus, Hera, Aidoneus, Nestis) da Empedocle e al fuoco centrale dai pitagorici, e la dichiarazione di Eraclito che il fuoco universale vuole e non vuole il nome di Zeus: sono tutti indici di un' ispirazione religiosa, che non trova ancora un aperto sbocco verso la razionalità e la scienza [1]. Considerazioni analoghe, invertendo però il senso del movimento, potrebbero farsi sulla filosofia neoplatonica, che conclude la speculazione greca.

Un'esagerazione di queste tendenze storiografiche ci è dato notare nell'opera dello Joël [2]. Anch'essa muove dalla giusta esigenza di volere compiere una sintesi dell'apollineo e del dionisiaco, del classico e del romantico; ma di fatto poi la falsifica e la meccanicizza, pretendendo di sceverare in ciascun pensatore l'uno e l'altro elemento, come se questi avessero dei connotati precisi e sempre identici. La dialettica della vita spirituale è qualcosa di più complesso e, insieme, di più delicato. Inoltre, il romantico e il classico prendono, nella storia dello Joël, figurazioni troppo letterarie e rettoricamente abusate, che contrastano con la sobria e asciutta linea del pensiero greco, o la deviano con aggiunte di estranei motivi decadentistici e barocchi. La quarantena imposta dallo Zeller pare che non sia stata sufficiente a questo letteratissimo riformatore della filosofia greca. Il torbido misticismo rischia, non ostante la formula, di traboccare da tutti i lati: i profeti da destra e da sinistra minacciano di sof-

---

[1] ZELLER-MONDOLFO, op. it., p. 165.

[2] Il programma dell' indirizzo dello Joël è esposto in *Die Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik*, 1903; l'esecuzione s' inizia con la *Geschichte der antiken Philosophie*, della quale solo il 1° volume, dalle origini ai Socratici, è stato pubblicato (1921).

focare il goethiano *Weltkind* che sta nel mezzo. Ma proprio questo *Figlio del mondo* è ciò che a noi interessa nella storia del pensiero; e non già nel senso che pensiamo di anteporre e di isolare arbitrariamente le manifestazioni più classiche dell'età di mezzo ponendo in ombra le altre, bensì nel senso che vogliamo vedere anche queste, le prime e le ultime, nella luce del razionalismo che, rispettivamente, comincia a investirle e non se ne ritrae del tutto, anche nel tardo crepuscolo.

Pertanto, ci par di riconoscere una salutare reazione alle romanticherie dei nuovi mistici nell'interpretazione strettamente scientifica della filosofia greca, instaurata principalmente dal Tannery[1] e dal Burnet[2]. Questa pure rappresenta, da un diverso punto di vista, un integramento della visione storica dello Zeller, che, guidata da un alquanto generico criterio filosofico, trascurava i problemi più particolarmente scientifici che, fin dagli esordi, si venivano delineando e differenziando sotto il comune involucro della filosofia. Ai nomi del Tannery e del Burnet si potrebbe associare, per affinità d'indirizzo, anche quello del Gomperz, autore di una delle più ariose e vive rievocazioni storiche della filosofia greca[3]. Ma v'è tra gli uni e l'altro questa differenza, che il Gomperz, fautore di un troppo ristretto empirismo scientifico (di stile baconiano) era portato ad apprezzare scarsamente le costruzioni aprioristiche e gli ardimenti speculativi, che son propri del genio

---

[1] TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1930[2].

[2] BURNET, *Early Greek Philosophy*, 1930[4]; *Greek Philosophy*, 1924[2].

[3] I *Griechische Denker* del GOMPERZ sono ora in corso di pubblicazione in Italia, nella traduzione del Bandini. Sono finora usciti (1933 e 1934) i due primi volumi, che si estendono fino alle scuole socratiche.

greco; mentre gli altri, movendo da una concezione deduttiva e matematica della scienza, potevano più intimamente consentirvi. Sotto l'impulso dato dal Tannery e dal Burnet, la storia dell'età presocratica è stata rinnovata dal fondo: una serie di particolari dossografici che sembrava destinata a fare oziosa mostra di sè, al margine di una generica dottrina filosofica che non riusciva ad amalgamarsi con essa, reinterpretata invece da menti più educate al lavoro delle scienze naturali, è venuta acquistando un senso molto più realistico e concreto ed ha rivelato nei singoli sistemi, di fronte ai già noti interessi metafisici che s'irradiano dal centro, una molteplicità d'interessi periferici e particolari, destinati a intrecciarsi gli uni con gli altri in una comune trama scientifica. L'isolamento delle singole scuole è apparso così molto minore di quello che prima appariva; si è potuto vedere in atto, malgrado l'opposizione delle varie insegne speculative, una dissimulata e quasi sotterranea collaborazione a un'opera comune, che, nel suo insieme, dà l'impressione di un positivo progresso scientifico[1].

Il limite di questo indirizzo è segnato dalle sue stesse preferenze per le forme primitive del pensiero greco — quelle della filosofia presocratica — come le più mobili e plastiche, quindi più ricche di anticipazioni e presentimenti della scienza moderna; in antitesi con le forme più mature dell'età aristotelica, troppo rigide e compatte per potersi aprire agli influssi di una vita nuova. È accaduto ai moderni scienziati, nell'interpretare il pensiero antico, quello stesso che accadde ai loro progenitori del Rinascimento: anche costoro, per un senso di vitale insofferenza verso la scienza aristotelica che li aveva

[1] TANNERY, op. cit., p. 25.

tenuti in dura soggezione, vollero riallacciare la propria opera immediatamente ai presocratici. E il loro scopo parve raggiunto, poichè essi riuscirono effettivamente a fecondare alcune luminose intuizioni dei presocratici, e a trarne i principii della nuova scienza. Essi però non intesero, perchè lo spirito polemico toglieva ogni equanimità al loro giudizio, che ciò che li poneva in grado di sviluppare dalle sporadiche intuizioni dei presocratici una vera e propria scienza, organica e feconda, era proprio quella salda attrezzatura logica e scientifica della loro mente, che s'era formata nella secolare e aborrita tradizione dell'aristotelismo. Anche i moderni ripetono lo stesso errore: essi pure sarebbero tentati a ricongiungere *sine medio* la scienza di Democrito e dei Pitagorici con la propria, saltando la lunga deviazione che le separa. Da Democrito all'atomismo moderno, dai Pitagorici a Copernico, non è brevissimo il passo? È qui invece l'inganno delle apparenze. Anche a voler restare nei limiti delle scienze naturali, bisogna riconoscere che, per creare l'astronomia di Copernico, di Keplero e di Newton, non bastava la geniale intuizione eliocentrica di Aristarco, ma era egualmente necessaria la lenta e faticosa costruzione geocentrica, con tutta la sua complicata geometria delle sfere celesti [1]. Considerando il problema nei suoi termini più generali, si può dire che l'efficacia della scienza presocratica è affidata allo sviluppo della logica e della metafisica post-socratiche, le quali, lungi dall'essere delle deviazioni, sono il necessario complemento e perfezionamento formale di quella scienza. E chi intende in tutta la profondità del suo significato il termine «scienza», non può disconoscere che l'ele-

---

[1] REY, *La jeunesse de la science grecque*, p. 412.

mento formale vi abbia la prevalenza sulla mutevole e contingente materia.

Bisogna perciò sforzarsi di correggere l'unilaterale tendenza che ci spinge ad apprezzare la scienza greca solo in quanto anticipa alcune vedute della scienza moderna, e di elevarsi ad una visione più comprensiva che subordina a sè le singole esplicazioni temporali e parziali. Da questo punto di vista il maggior pregio del pensiero greco consiste nell'avere elaborato la logica della scienza, nel suo aspetto strutturale e architettonico. Non soltanto, dunque, v'è ininterrotta continuità mentale dai presocratici a Platone e ad Aristotele; ma v'è di più, nei primi, la lenta germinazione e preparazione di quei problemi logico-metafisici, che troveranno negli altri una più completa espressione. Qui è in breve compendiato un altro orientamento storiografico, che mira a correggere la ristrettezza dell'indirizzo scientifico del Tannery e del Burnet, considerando come precipuo interesse dei pensatori antichi, non tanto l'acquisizione materiale di nuove conoscenze della natura, quanto lo studio della struttura logica, formale della realtà. Così, anche nei presocratici, che il Tannery avrebbe volentieri cancellati dal numero dei filosofi, per farne dei cultori un po' anacronistici di scienze moderne, il nuovo indirizzo riconosce, essenzialmente, gl'iniziatori della logica antica; e, per questa via, li reintegra nei loro tradizionali titoli filosofici [1].

Ogni storia è sempre, in qualche modo, una storia delle storie. È un'illusione che si possa affrontare, con occhio e mente vergini, lo studio delle fonti. Le fonti stesse sono, a loro volta, visioni e prospettive altrui; e noi, nell'esaminarle, le ripensiamo

---

[1] Si possono citare come esponenti più recenti di questo indirizzo il Reinhardt in Germania, il Calogero in Italia.

attraverso tutta la tradizione che le ha trasmesse fino a noi. La personalità della visione nostra non è affidata a una verginità che solo i puri ignoranti possono sperare di non aver perduta, ma a una capacità di concentrare in un unico foco, e quindi di dominare, una pluralità di visioni e d'interpretazioni. Perciò, le considerazioni precedenti sui nuovi indirizzi storiografici possono servire a indicare il compito sintetico della nostra ricostruzione. Prendendo come punto di partenza la concezione «classica» dello Zeller, si tratta d'integrarla con quelle che scaturiscono dai successivi orientamenti mentali, mistico-romantici, scientifici e logico-metafisici, in una visione ben proporzionata, che collochi in una giusta prospettiva i singoli elementi. E a questo compito filosofico se ne accompagna un altro, più strettamente filologico, che consiste nell'utilizzare, alla luce degli esposti criteri, l'imponente lavoro che la più recente filologia ha compiuto nell'interpretazione dei documenti storici del pensiero greco.

7. La riflessione morale. — Riprendendo l'esame delle fonti storiche della filosofia, un ricco materiale alle nascenti considerazioni speculative è offerto dalla vita etica, coi suoi contrasti tra il bene e il male, tra la felicità e l'infelicità, tra i meriti e le pene, e con le sue esigenze di un governo divino del mondo, che a volte placa quei contrasti, a volte invece li esaspera, facendo sentire più acuta l'insofferenza verso l'ingiustizia felice e la bontà calpestata. La tendenza generale del pensiero greco è di armonizzare gli uni con gli altri i valori etici e teoretici, collocando al vertice del mondo il bene e il vero, e associando ad essi, come pegno e simbolo

di armonia, il bello. Questa suprema triade sarà raggiunta solo nella fase più matura della speculazione filosofica; ma già fin dai primordi si osserva un vigoroso orientamento etico del pensiero, che gradualmente si estende dall'esperienza umana a quella naturale. La stessa prosopopea delle forze psichiche che abbiamo notato nei miti teoretici delle cosmogonie, si ritrova nell' interpretazione analogica del mondo fondata sui principii della vita morale. L' idea della legge sorge dall'osservazione degli ordinamenti delle città e dell'ethos, e di qui passa a significare una legalità dei fenomeni della natura esterna. Anche il termine « cosmo », secondo la giusta osservazione del Burnet, esprime all'origine la disciplina dell'armata, poi la compagine statale ed infine l'ordine dell'universo[1].

Ma, prima di giungere a questa rappresentazione unitaria delle cose, il pensiero greco ha dovuto sentire l'urto delle disarmonie e dei contrasti e temprare per mezzo di esso la sua fibra. Ancora in Omero non è salda la coscienza della giustizia divina, e questa, benchè sia presente, si accompagna troppo spesso all'arbitrio e all' ingiustizia, nei rapporti degli dèi tra loro e con gli uomini. La riflessione etica compie un grande progresso con Esiodo, che ha l' intuizione profonda della prerogativa accordata da Zeus agli uomini, col concedere ad essi la giustizia. Gli animali, che non hanno avuto in sorte questo dono, si divorano tra loro; gli uomini no; o almeno, se si fanno torto reciprocamente, debbono scontarne la pena. Si affaccia così l' idea di un male come dipendente da una colpa e di un'opera compensatrice di Zeus che ristabilisce la misura turbata. D'altra parte però, è acuto in Esiodo il sentimento della miseria e della desolazione umana, che si ef-

---

[1] Burnet, *E. G. P.*, p. 9.

fonde nella rappresentazione delle cinque età storiche di progressivo decadimento della stirpe dei mortali. Quindi la concezione della giustizia distributiva spesso si oscura innanzi al fantasma di una maledizione che pesa sugli uomini. Anche nei poeti posteriori la coscienza morale, innanzi allo spettacolo dell' infelicità e dei mali, oscilla tra l' idea di una giusta punizione divina del peccato di orgoglio (ὕβϱις) in cui trasmodano i mortali quando sono accecati dal successo, e l' idea di una fatalità ostile che si abbatte su di essi e li travolge anche incolpevoli.

I principali esponenti del pensiero morale dei greci, tra il 7° e il 6° secolo a. C., sono i così detti « sette saggi », figure in parte leggendarie, in cui la tradizione ha impersonato la saggezza popolare, anonima e collettiva dei tempi, che si esprime in massime ed aforismi di brevità « laconica »[1]. Tali, p. es.: « conosci te stesso », « niente di troppo », « ottima cosa è la misura », « l'eguaglianza non produce guerra », ed altre simili. Anche nella poesia giambica e gnomica della medesima età, prevalgono i modi sentenziosi e riflessivi della coscienza popolare; ma talvolta essi svolgono dei pensieri di più ampio respiro, sia che s' indignino che la ricchezza controbilanci il merito e confonda insieme i buoni e i cattivi, sia che si propongano lo sconcertante quesito, perchè mai Zeus riserbi la stessa sorte al giusto e all' ingiusto e faccia scontare ai figli le colpe dei padri. In questi poeti (tra i quali vogliamo ricordare i nomi di Focilide di Mileto e di Teognide di Megara) la riflessione morale comincia ad anteporre alla volontà di Zeus un ideale etico più alto, che eserciterà una benefica influenza purificatrice sulla stessa religione. Questo processo di epurazione

[1] PLATONE, *Protag.*, 343 *a*.

di ciò che v'era d'immorale e di ripugnante nei miti primitivi raggiunge il suo punto culminante nel 4° secolo. Vi hanno contribuito i filosofi, col confutare o col porre in ridicolo le favole che l'epopea antica aveva intessuto sulle vicende degli dèi e sui loro rapporti con gli uomini, e con l'elevarsi ad una concezione più pura e unitaria del divino. Ma v'hanno contribuito anche i poeti, Pindaro ed Eschilo in particolar modo, nei quali è più intimo il sentimento religioso, e che son quasi assorti a intuizioni monoteistiche, identificando Zeus con l'ordine morale del mondo. L'idealismo etico di un Platone non si spiegherebbe senza questa profonda corrente morale, che attraversa tutta la vita greca e che dal mondo umano s'irradia anche sulla natura e la subordina alle sue stesse leggi.

Una considerazione a parte merita la tragedia. Se noi riflettiamo sul contenuto di vita di cui essa è materiata, vediamo che ivi predomina l'idea di un meccanismo e fatalismo di rapporti umani e naturali, in cui l'individuo si trova preso e costretto suo malgrado, e contro cui invano egli cerca di ribellarsi. L'uomo incolpevole espia le colpe dei suoi antenati, o è spinto a peccare per una fatale condanna alla perdizione che grava sulla sua famiglia: v'è qui l'idea di una solidarietà della colpa, che è una negazione vera e propria del concetto di colpa, e ci riconduce a credenze molto più primitive di un'originaria caduta e di un fato trascendente. Da queste osservazioni, noi potremmo esser facilmente tratti nell'inganno, di attribuire ai grandi tragici del 5° secolo una concezione morale che in altri contemporanei poeti e filosofi appare già sorpassata. In realtà, il contenuto della tragedia ci pone in presenza di antichi miti, che erano diffusi

nella coscienza popolare e che il poeta non poteva a suo arbitrio mutare. Ma accettandoli, egli imprime in essi un significato morale nuovo, che si sovrappone al precedente, senza tuttavia cancellarlo. Così, Eschilo, all'antica credenza che le colpe degli antenati fossero punite nei discendenti, aggiunge la convinzione propria che, in costoro, è punita anche la propria colpa. Oreste, nell'uccidere la madre, non è il cieco strumento del dio, ma un uomo che delibera e perciò si afferma responsabile[1]. Ma come può un delitto essere necessariamente imposto da una potenza superiore ed essere nel tempo stesso volontario e soggetto a castigo? È un problema, come osserva il Rohde, la cui minacciosa gravità non sfugge al poeta: predestinazione e libero arbitrio sono per la prima volta alle prese. Anche in Sofocle, i decreti del fato appaiono nel tragico sfondo dell'azione, e questa tende a spiegarsi, sopra un piano diverso, secondo la psicologia dei personaggi e la logica immanente delle loro passioni. Con Euripide, infine, siamo in un clima mentale già diverso; in lui è passato lo spirito critico della sofistica.

La tragedia, dunque, ci rivela un grado di approfondimento dei problemi morali non diverso da quello che è raggiunto dalla contemporanea filosofia. Qui pure noi troviamo lo stesso corredo di concetti astratti e trascendenti. La necessità, il fatto, che nei miti religiosi erano anteposti e sovrapposti perfino agli dèi, vengono inseriti nelle nuove cosmologie e formano i principii direttivi per la sistemazione e

---

[1] ROHDE, *Psiche*, p. 558. PERROTTA (*I tragici greci*, 1931, p. 31) pone in giusto rilievo le parole con cui Oreste assume tutta la responsabilità del matricidio: « A questi oracoli non si deve dunque obbedire? Ma anche se non dovessi obbedire ad essi, l'opera dovrebbe essere compiuta lo stesso. Molti miei desideri si trovano su questo punto d'accordo, ecc. ».

coordinazione dei fenomeni. Ma già in questa funzione, la loro rigida trascendenza si tempera e si piega ai bisogni del pensiero umano; quei concetti, in fondo, anticipano le leggi costanti della più matura riflessione scientifica; essi danno affidamento al pensiero sulla regolarità e costanza della successione dei fenomeni, assai più che non lo sgomentino con la minaccia di una schiavitù incombente dall'alto. E dalle leggi del fato comincia ad emergere, nelle prime e frammentarie riflessioni dei filosofi, una coscienza morale che si libera dagli antichi vincoli e cerca in sè la misura dei propri valori. Il foco verso cui converge questa minuta precettistica è τὸ φρονεῖν, un termine che non ha un esatto equivalente nella nostra lingua, perchè è appropriato alla concezione antica della vita, cioè all'unità ancora indifferenziata delle attività dello spirito. Φρόνησις è la virtù a cui ci avvia l'abito del φρονεῖν; noi possiamo tradurla con saggezza o prudenza, purchè non cediamo alla suggestione dei termini moderni, e quindi non imputiamo agli antichi una concezione troppo intellettualistica della morale. Φρόνησις non è la saggezza in un senso puramente teoretico; ma esprime l'unità indiscriminata dell'atteggiamento teoretico e pratico, e cioè l'equilibrio mentale e morale dell' individuo nella realtà in cui vive e nelle varie vicende della sua vita. Per conseguenza, essa si esplica col porre in guardia gli uomini, tanto dal credere alle illusioni dei sensi, nella ricerca della verità, quanto dal cedere alla violenza delle passioni, nella vita pratica.

8. La politica. — Un altro problema preliminare della storia della filosofia greca concerne la valuta-

zione delle influenze interne ed esterne che l'assetto e le trasformazioni degl' istituti politici hanno esercitato sulla speculazione filosofica. Una riflessione intellettuale che, fin dagl' inizi, procedeva per grandi analogie, applicando all'universo i risultati delle esperienze compiute nella più ristretta cerchia della vita umana, non poteva fare a meno di passare, nelle sue generalizzazioni, attraverso l' idea dello stato, che riassumeva in sè le prime esigenze unitarie e sintetiche della ragione. L'esperienza politica infatti suggerisce le più elementari considerazioni sulle leggi e sull'ordinamento organico di un complesso di parti e di funzioni che concorrono a un fine comune: il cosmo può esser pensato come uno stato in grande. E il classico amore della compiutezza e dei contorni ben definiti, che noi vediamo incarnato nei sistemi cosmologici, trova il suo modello nella struttura particolare dello stato greco. Questo è la πόλις, la città dal territorio limitato e, all' interno, sufficiente a se stessa. Nel formarla e nell'abbellirla il genio individualistico dello spirito greco ha prodigato tutte le sue risorse e si è esaurito in questo suo lavoro. Il particolarismo politico ha le sue radici nella configurazione del territorio, montuoso all' interno e dalla costa frastagliata, nella varietà etnica delle stirpi greche, nella molteplicità degl' interessi economici e culturali in cui si è espressa la vita storica del popolo. E l'espansione della vita ellenica nel mondo non è avvenuta in virtù di un principio diverso e più ampio, ma per una riproduzione indefinita di nuclei cittadini, ciascuno dei quali conservava i tratti essenziali del nucleo generatore, aggiungendo di proprio un insopprimibile elemento di varietà e di novità. Al di sopra della minuta costellazione di stati cittadini, i greci non

sono riusciti a creare, malgrado i loro sforzi, nessuna unità politica salda e durevole; ed è stato un bene inestimabile per la civiltà umana, perchè, in mancanza di un esterno legame, il loro sentimento unitario ha potuto trovare la sua più vera incarnazione nella cultura. Se mai c' è stato nella storia un *Kulturvolk*, un popolo di cultura, questo è stato il popolo greco. L'antitesi tra il greco e il barbaro attinge di qui tutta la sua forza: solo un complesso di valori universali poteva essere vittoriosamente contrapposto alla sterminata mole dei regni barbarici, cancellando la schiacciante sproporzione numerica dei due termini in contrasto. E l'unità culturale ha liberamente circolato per tutta la vita greca, senza comprimere l'originalità delle sue forme particolaristiche; anzi le ha eccitate e promosse.

Nondimeno questa, come le altre immagini « classiche » della vita greca, ha bisogno di qualche tocco « realistico », per poter aderire alla concreta storia di quel popolo. Il particolarismo cittadino, aveva, insieme con molti pregi, anche i vizi corrispondenti. Esso fomentava lo spirito fazioso nell' interno dello stato e lo spirito di rivalità nei rapporti degli stati tra loro. Interminabili guerre, civili ed esterne, sono state il sanguinoso prezzo con cui i greci hanno pagato il loro geloso amore individualistico della libertà cittadina. Pure, queste luttuose esperienze non sono passate invano per essi, se si pensa che le creazioni più mirabili del loro genio sono emerse nelle età più turbate e sconvolte.

Il particolarismo greco è stato principalmente coinvolto nelle grandi lotte tra l'aristocrazia e la democrazia che, dal 6° secolo in poi, si sono propagate per tutto il territorio della madre patria e delle colonie. Originariamente, la πόλις s' imperso-

nava nel regime aristocratico, fondato sopra ceti ristretti ed esclusivi, che riponendo unicamente in se stessi il proprio potere, erano spinti a circoscriverlo nei limiti delle città, che segnavano in pari tempo gli estremi confini delle loro influenze e aderenze. La democrazia invece portava con sè un notevole ampliamento della base politica dello stato, con la partecipazione al potere delle classi più umili, e con la sostituzione di principii direttivi, impersonali e comuni, a una politica di prestigio personale. Certo, la democrazia greca, che escludeva da sè le grandi masse servili, era a sua volta un'aristocrazia; ma l'accrescimento, anche limitato, della classe politica, doveva avere conseguenze incalcolabili sulla struttura della πόλις. Esso portava infatti con sè la possibilità di una più vasta azione politica al di là dei confini della città; e le esigenze della lotta tra i due partiti, coalizzando tra loro gli elementi politici affini, appartenenti a città diverse, dovevano affrettare la rovina del particolarismo municipale e favorire la formazione delle grandi leghe, embrioni di stati più ampi. Forse, gli attori stessi non erano consapevoli della distruzione che la loro opera veniva affrettando: i democratici, non meno dei loro rivali, si credevano custodi gelosi degl' istituti della πόλις, e credevano anzi di salvaguardarli meglio, col porli sotto il presidio di un maggior numero di cittadini; ma gli eventi smentirono i propositi, e l'epilogo delle lotte secolari dei partiti fu un generale livellamento della vita greca, che preparò, a sua volta, la conquista macedone e romana.

V' è nondimeno, nell'avvento della democrazia, un valore positivo di grande momento per la civiltà. Esso rendeva possibile la rapida propagazione della vita greca al di là dei suoi originari confini e faceva

che le sue particolari conquiste diventassero un comune patrimonio del mondo antico. La classica grecità confluiva nel più vasto ellenismo; essa veniva salvata per l'avvenire, nell'atto stesso in cui sembrava disperdersi ed annullarsi.

Ma l'attaccamento vitale dello spirito greco alla πόλις sopravvisse a lungo alla fortuna politica di quel regime. Anche quando la sacra cinta della città era infranta, e l'egemonia dei macedoni si annunziava imminente, seguendo quella di Atene e di Sparta, uomini come Platone e Aristotele videro nello stato cittadino il regime politico più congeniale al loro spirito e, eternandolo nel pensiero, lo sottrassero alla caducità della sua sorte[1].

---

1 Un'ultima quistione che suol essere trattata, in sede preliminare, dagli storici della filosofia è quella della suddivisione dell'intero tema in periodi distinti. Certo, il motivo di ogni periodizzamento è legittimo, perchè il pensiero non procede mai livellando ciò che tocca, ma sempre accentuando alcuni punti a preferenza di altri, in modo che in ogni sua opera le pause e gli accenti costituiscono come una suddivisione naturale e spontanea di periodi. Però la legittimità del motivo è condizionata dal fatto, che l'accentuazione sia naturale e non artificiale. Ora le suddivisioni in periodi che si sogliono premettere alla storia di un'intera epoca, avulse dal contesto della narrazione, sono segni mentali a cui non corrisponde più un contenuto mentale, sono vuoti schemi classificatorii, da cui ha esulato ogni vita di pensiero. Si rivela qui una preoccupazione di volere anticipare tutta in una volta la scienza nella sua compiutezza, invece di aspettare che si svolga gradatamente. Perciò si rende innaturale ed artificioso un ritmo, che, nella concretezza dello sviluppo storico, sarebbe intimamente connaturato al pensiero.

Noi dunque tralasceremo di affaticare il lettore col problema di una suddivisione scientifica del nostro lavoro. In realtà, quando siffatta classificazione non è un semplice schema mnemonico (e, come tale, superfluo, perchè a questo fine bastano i titoli dei capitoli), essa è un riassunto inopportuno, perchè prematuro, di ciò che viene più ampiamente svolto in seguito; e va quindi anche più energicamente proscritta. Si vedano tuttavia le considerazioni che, contro questo mio punto di vista, svolge il Mondolfo nella sua traduzione dello Zeller, I, p. 375 e sgg.

I

I PRESOCRATICI

1. Le scuole filosofiche. — Sotto la designazione comune di *Presocratici* sogliono essere compresi tutti i filosofi greci vissuti prima di Socrate, cioè tanto coloro che Aristotele chiama φυσιόλογοι, o filosofi della natura, quanto i così detti sofisti [1]. Ma, in senso più stretto, si può riserbare quel nome soltanto pei primi, volendogli dare un contenuto più omogeneo. I φυσιόλογοι infatti hanno in comune un prevalente interesse pei problemi del mondo fisico, e, pur senza trascurare tutto ciò che concerne la vita propriamente umana, fondono in una sola visione naturalistica, non ancora ben differenziata nelle sue parti, l'uomo e l'universo. I sofisti invece, pur attingendo ai loro predecessori alcuni elementi delle proprie ricerche, li svolgono in un diverso senso e li indirizzano a una diversa meta, mirando essi, non tanto ad una conoscenza scientifica della natura, quanto a un'analisi dell'uomo e dei valori umani. Questi interessi antropologici li avvicinano

[1] Così il Diesel, nei suoi *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1924[4]), riunisce insieme gli uni e gli altri.

perciò a Socrate, o meglio, fanno della loro filosofia un anello intermedio tra i presocratici in senso stretto e la speculazione socratica.

Fin dal loro primo apparire nella storia con proprio nome[1] e con figura distinta da quella dei poeti e dei teologi[2], i filosofi greci ci si presentano aggruppati in « scuole », che prendono la loro insegna o dai luoghi in cui fioriscono (ionica, eleatica) o dal nome del fondatore (pitagorica), o dal carattere della dottrina (atomistica). Ma dalla comune designazione emergono, dove più dove meno spiccate, le singole personalità dei pensatori, e talvolta anzi appaiono solitarie, fuori di ogni legame scolastico, come quella di Eraclito[3], di Empedocle, di Anassagora.

A queste originarie scuole filosofiche, come alle altre che poi son seguite in tempi più recenti, dobbiamo attribuire un carattere molto più organico di quel che il termine « scuola », nel senso filosofico che corre oggi tra noi, potrebbe far supporre. Esse sono vere e proprie corporazioni, con stretti vincoli tra i loro membri, con obblighi più o meno rigorosi di vita e di lavoro in comune, talvolta con segreti professionali, la cui propalazione può essere soggetta a gravi pene[4]. Tutto ciò interessa mediocremente la storia del pensiero; quel che più importa è l'affinità dottrinale tra i vari rappresentanti di una stessa

---

[1] La tradizione vuole che il nome di filosofia sia stato usato per la prima volta da Pitagora.

[2] Aristotele distingue nettamente i φυσιόλογοι dai θεόλογοι.

[3] Che taluni però annettono alla scuola di Mileto, creando una più generale denominazione di scuola ionica. Ma è uno schema classificatorio, non una scuola nel senso tecnico della parola.

[4] Come nella scuola pitagorica, dove la leggenda narra che Ippaso, per aver rivelato il segreto del « dodecaedro » fosse stato annegato.

scuola, che è visibilissima anche se essi appartengono a tempi diversi, e che ha consentito ai primi storici della filosofia, dell'età aristotelica, di raggruppare per scuole le notizie che volevano tramandare intorno ai presocratici. Questo metodo storiografico presenta, insieme con molti pregi, anche alcune difficoltà gravi per noi moderni che, avendo ricevuto le fonti della filosofia presocratica in quella distribuzione, e pensando, a differenza dei nostri lontani predecessori, che il compito della storia non sia di raccogliere una congerie di notizie sul passato, ma di ricostruire l'ordine genetico delle idee, siamo tentati a collocare le singole scuole in una serie evolutiva e progressiva. Ora, non bisogna dimenticare che le scuole presocratiche si sono svolte nel corso di due secoli, dal 6° al 5° a. C.; e se talune si sono tempestivamente estinte ed altre si son formate in tempi più recenti, portando con sè esigenze più alte e complesse di pensiero, ve ne sono altre ancora che si son prolungate fino all'età di Platone. E, per grande che sia l'affinità d'indirizzo dei pensatori della stessa scuola, è evidente che la distanza, talvolta anche di uno o due secoli, dall'uno all'altro, implica differenze notevoli nel grado di approfondimento dei rispettivi problemi. Così, non senza stridente anacronismo, noi facciamo precedere l'esame del pensiero pitagorico a quello di Eraclito o di Parmenide, sapendo che, almeno per buona parte, esso è posteriore all'uno e all'altro. Un'indagine genetica sulla filosofia presocratica richiederebbe che, insieme con le sezioni, per così dire, longitudinali del materiale storico, che ci son date dalle classificazioni delle scuole, noi potessimo ricostruire delle sezioni trasversali, congiungendo tra loro in uno stesso piano gli elementi contemporanei e collo-

cando in serie i piani successivi. Ma questo lavoro è reso molto difficile dallo stato deplorevole in cui ci è pervenuta la cronologia degli antichi filosofi e dall' indiscriminazione delle fonti. Solo limitatamente, valendoci di qualche sporadica citazione, di qualche indiretto indizio e, in via principale, di un criterio interno di graduazione e di logico coordinamento delle varie dottrine, noi possiamo riuscire a intravvedere una malcerta linea di sviluppo.

Un'altra difficoltà non meno grave nella ricostruzione storica delle filosofie presocratiche è data dalla estrema scarsezza del materiale diretto d' informazione. Non ci son pervenute opere intere di quei pensatori, ma solo dei frammenti, incastonati in altri scritti molto più tardivi, e perciò fuori del naturale contesto logico, in cui acquistavano un senso definito. Possediamo invece una più copiosa fonte d' informazioni indirette, costituita dai riassunti, dalle notizie, dalle critiche, che ci sono state tramandate da filosofi posteriori. Buona parte di questo materiale risale ad Aristotele e al suo scolaro Teofrasto [1], cioè a una scuola che ha interessi scientifici già molto evoluti, e che, o per ragioni polemiche, o per esigenze tecniche, o per preferenze mentali, ha dato un' impronta tutta propria alle notizie che ci ha trasmesso. Così le informazioni indirette, che dovrebbero servire da legame agli sparsi frammenti, sono concepite in una prospettiva diversa dalle opere originarie: per mezzo di esse noi non conosciamo i problemi dei presocratici nella loro schietta formulazione e distribuzione, ma soltanto ciò che di essi rientra nei quadri, e spesso anche nella terminologia,

---

[1] Per un' informazione più precisa sulla « dossografia » greca si veda l'Appendice bibliografica.

del sistema aristotelico. Certo, questo sistema è il più ampio e comprensivo che l'antichità abbia prodotto; e la sua ricchezza d'interessi si manifesta anche nella varietà delle informazioni; ma, insieme, esso ha una struttura rigida e schematica, che spesso coarta e deforma le intuizioni ancora plastiche e indeterminate dei presocratici. È difficile determinare fino a qual punto la maniera scientifica e sistematica degl'interpreti si sia impressa sugli originali. Può giovare, in certa misura, il raffronto tra la dossografia e i frammenti: così, da qualche accenno luminoso, da qualche osservazione sporadica di natura non scientifica, dal tono mitico e religioso di alcuni racconti, siamo tratti ad inferire che gli scritti dei presocratici, almeno i più antichi, avessero un carattere diverso dalle composizioni tecniche e scolastiche dell'età seguente. Essi erano opere di poesia non meno che di scienza (ed in forma di poemi erano in parte composti), intrecciavano l'analisi fisica coi miti della cosmogonia, ed erano racconti della genesi del mondo, nel tempo stesso che ricerche dei principii costitutivi delle cose.

Per la storia del pensiero, non è troppo da rimpiangere che la parte scientifica e la parte mitica di quegli scritti ci siano pervenute con una diversa prospettiva, l'una più al centro, l'altra ricacciata nello sfondo. L'originalità vera del pensiero greco doveva consistere — come il posteriore sviluppo ci dimostra — nella scienza, nell'organizzazione logica del contenuto mentale; perciò quello che dell'antica filosofia è più durevolmente sopravvissuto è per l'appunto quello che era più fecondo per l'avvenire. Ma la rimanente parte ha, pur nella sua prospettiva appropriata, un'importanza notevole: non soltanto essa ci mostra gli addentellati che la scienza greca

ha nel passato, ma, più ancora, ci fa vedere come e quanto quel passato sia tuttora presente nella nuova scienza; quindi ci rivela il carattere, l'intonazione di essa.

La scienza degli antichi filosofi è infatti una razionalizzazione dei miti; i suoi principii direttivi mirano all'epurazione intellettuale degli elementi e delle forze divinizzate delle antiche cosmogonie; e lo stesso carattere genetico della ricerca — che vuol ripercorrere tutta la storia del mondo — non è che l'elaborazione concettuale dei vecchi racconti della genesi. I punti di contatto tra i dati delle leggende cosmogoniche e i primi concetti filosofici sono evidenti: Talete che pone nell'acqua l'origine delle cose prolunga il mito cosmogonico di Oceano, nel tempo stesso che lo svolge verso ben altra direzione; l'infinito di Anassimandro rassomiglia al Caos originario della leggenda, e così via. Anche le forze con le quali i filosofi spiegano il differenziamento della primitiva realtà elementare, la necessità e il caso, l'amore e l'odio, ricordano le personificazioni divine dei miti cosmogonici, che conferiscono alla loro azione un'epica grandiosità.

Questi rapporti con la leggenda ci spiegano l'alternarsi, nelle prime filosofie, di motivi disparati, che dal più rozzo e infantile naturalismo sembrano elevarsi di colpo al più ardito idealismo, per ricadere poi, nuovamente, nelle posizioni iniziali. Noi saremmo facilmente sviati sul senso da attribuire a questi ondeggiamenti — in cui potremmo essere tentati a vedere un gioco concettuale di antitesi moderne — se non ci soccorresse un'opportuna cautela, che vieta ogni trasposizione anacronistica di concetti, e ci fa accorti che, nello stadio storico che noi consideriamo, le nozioni di materia, spirito, ed altre

simili, non sono ancora formate, benchè siano sulla via di formarsi.

Con questo preliminare accorgimento noi dobbiamo rivolgerci alla lettura dei presocratici; e se pure le esigenze storiche e sistematiche ci costringono, nella nostra esposizione, ad accentuare il significato scientifico delle loro indagini, è necessario tener presente che questa scienza è ancora ravvolta in un certo alone mitico, e quindi esser cauti nel trarre conclusioni troppo recise da qualche spunto vivamente suggestivo.

Tuttavia, anche in un'atmosfera leggendaria, è sempre una scienza che si va svolgendo e che, col rigore della sua organizzazione formale, trascende il suo contenuto provvisorio e inadeguato e ne postula e ne prepara uno migliore, mercè una progressiva epurazione del mito, fino al punto in cui esso sarà risolto nella piena consapevolezza del pensiero.

2. La scuola di Mileto. — La più antica scuola filosofica è sorta in una colonia ionica dell'Asia minore, nella fiorente città di Mileto. Il suo primo rappresentante, Talete, è nato nell'ultimo terzo del 7° secolo ed è vissuto fino alla metà del seguente. La sua vita perciò cade nel periodo della lotta che si combattè tra la Lidia e la Persia, ed a cui parteciparono, con avversa fortuna, le colonie ioniche. Queste, temendo di passare, dal mite governo lidico sotto il più duro dominio persiano, si allearono con Creso contro Ciro e furono coinvolte nella sconfitta del loro patrono e alleato. A questa guerra pare che anche Talete abbia partecipato, come consigliere di accordi tra le città ioniche e, poi, come ingegnere militare di Creso.

Il padre della filosofia occidentale non si presenta nella storia con tratti ben definiti. Egli non ha lasciato nessuno scritto, e perciò della sua figura ha potuto impadronirsi più facilmente la leggenda, facendone uno dei sette saggi della Grecia. Di qui, le notizie più disparate intorno alla sua presunta sapienza. Egli avrebbe, a quel che narrano le fonti, predetto un'eclissi di sole, compiuto alcune scoperte geometriche, redatto un'astrologia nautica, misurate le piramidi di Egitto, e perfino, prevedendo un abbondante raccolto di olive, fatto un' incetta di pressoie. A queste notizie aggiunge un tocco d'umorismo il racconto platonico del *Teeteto*, che un giorno Talete, mentre passeggiava contemplando il cielo, cadde in un fosso. L'aneddoto doveva assorgere anch'esso a simbolo della sorte dei filosofi.

Ma dal fondo di questa pletorica sapienza si solleva un concetto scientifico, a cui è più giustamente affidata la fama filosofica di Talete, cioè la scoperta del principio primordiale delle cose. Per renderci conto del valore di questo concetto, noi dobbiamo volgere la mente a quella rappresentazione ingenua, prescientifica, che l'uomo primitivo si forma del mondo, e da cui prende necessariamente le mosse la considerazione scientifica. Il mondo, com' è dato all'esperienza immediata, è una pluralità fuggevole, e sempre in via di rinnovarsi, di elementi sensibili; ogni impressione, con la novità del suo apparire, è un aspetto nuovo del mondo, anzi potremmo dire, è un nuovo mondo, perchè nella sensazione per sè presa non v' è nessuna connessione con le altre che l'accompagnano e la seguono. Quindi la vita sensibile è una vita dispersa, dove nulla si conserva, ma tutto si dissipa, e muore e rinasce in una varietà imprevedibile di forme e di guise.

Ma questo universo meramente sensibile non è che una finzione: un semplice mezzo di cui ci serviamo per indagare come si esercita l'opera riflessa e coordinatrice del pensiero umano, sui dati primordiali della vita sensibile. Così già la mente del greco primitivo disciplinava il suo mondo, con l'escogitare forze e principii direttivi, destinati a reggere, come una trama tenace e ben connessa, la pluralità incomposta dei dati sensibili. Si formavano in tal modo le prime rudimentali concezioni del mondo, dove la natura appariva già come un insieme di forze, che venivano elevate al grado di divinità, quasi per consacrarne il carattere elettivo. Questa pluralità di forze deificate, nell'universo fantastico-religioso del greco antico, rappresenta, di fronte alla pluralità incomposta dell'universo meramente sensibile, già un principio più elevato, di ordine, di finitezza, di gerarchia. Gli dèi risentono ancora del particolarismo e del pluralismo della vita sensibile immediata, ma già cominciano a disporsi secondo una scala di dignità, avente il suo vertice in Zeus: indizi di un primo orientamento, benchè nebuloso e vago, del pensiero umano verso l'unificazione del mondo, col riconoscere agli elementi diversi di cui consta una identica natura, e alle varie forze che lo reggono una identica legge.

Ma l'aspirazione non diventa un vero possesso se non quando alle costruzioni fantastiche della teogonia subentra uno spirito più rigoroso di analisi, capace di ricercare tra le forze effettualmente operanti quella da cui tutte le altre si originano ed a cui si riferiscono, in ultima istanza, come alla loro espressione più semplice ed elementare. Tale è appunto la ricerca del « principio » intrapresa da Talete: un'analisi scientifica, intesa a scoprire il principio unitario

del mondo fisico, vincendo l'eterogeneità apparente dei dati che offre l'esperienza sensibile. E quale che possa essere il valore delle conclusioni a cui Talete pervenne con tale procedimento, il suo merito grandissimo è stato d'aver sentito il bisogno di dare una salda unità al mondo, cioè di aver compreso che v'è un'unità naturale di tutte le cose, esistente malgrado la loro varietà, e per cui si può dire che tutti i fenomeni formano un sol mondo, una sola esperienza, e son quindi strettamente connessi tra loro. Le scoperte posteriori della filosofia gravitano intorno a questo nucleo centrale.

I termini tecnici, con cui suol essere designato nelle fonti il « principio » di Talete e dei suoi seguaci, son quelli di ἀρχή e di φύσις. Il primo si vuole che sia stato usato non propriamente da lui, ma da Anassimandro[1]; e alcuni critici moderni inclinano a credere che sia estraneo alla terminologia dei presocratici (perchè non s'incontra mai nei loro frammenti), e sia stato introdotto da Aristotele. Il secondo ricorre frequentemente nei titoli che ci sono stati tramandati delle loro opere (Περὶ φύσεως), e non è neppur da escludere che anche questa designazione sia più tardiva. Comunque, tanto se i due termini sono originarii, quanto se appartengono a una fase successiva, essi valgono egualmente a caratterizzare il significato alquanto ambiguo dell'indagine dei Milesii. La greca ἀρχή, come l'italiano « principio », indica o qualcosa da cui s'inizia temporalmente una data serie, o qualcosa di semplice e di stabile che soggiace a un certo che di complesso e di mutevole. E similmente, φύσις, come « natura », ha il valore di « elemento genera-

---

[1] SIMPL., *Phys.*, 32 *b*; HIPPOL., *Ref.*, I, 6.

tore » e di « essenza ». I due significati appaiono confusi in Talete e nei naturalisti posteriori, così come la loro fisica è confusa con la cosmogonia. L'ispirazione dei racconti cosmogonici dava all'ἀρχή un senso temporale, come di un punto d'inizio del divenire. Ma il già risvegliato interesse scientifico, naturalistico, doveva convertirlo in un senso logico, in un risultato d'un processo analitico, con cui si riduceva, via via, ciò che forma la varietà e la mutevolezza dei fatti naturali, fino a scoprirne la comune radice. E che questo secondo significato fosse prevalente si può argomentare, oltre che dal successivo sviluppo del concetto, anche da ciò che, fin dall'inizio, l'ἀρχή non è stata soltanto intesa come la cosa da cui tutte le altre si originano, ma anche come quella a cui tutte ritornano [1]. Essa dunque, a differenza dai meri « cominciamenti » delle cosmogonie, circola per tutto il processo cosmico [2].

La determinazione specifica del principio varia da un pensatore all'altro della scuola milesia: è l'acqua per Talete, l'infinito per Anassimandro, l'aria per Anassimene. Ma bisogna notare che in tutti i casi la scelta cade su qualcosa di fluido, che meglio si presta alle trasformazioni e ai mutamenti: la terra, la madre terra che tanta parte aveva nelle cosmogonie, è messa fuori per la sua scarsa plasticità [3]. Da questo punto

[1] Cfr. PLUTARCO, *Stromat.* (*Dox.* 579).

[2] Nella letteratura moderna, il significato temporale è accentuato dal RIVAUD (*Le problème du devenir et la notion de la matière dans la phil. grecque*, 1906, p. 96), che in generale in tutto il suo libro è portato a esagerare l'influenza del mito nella filosofia presocratica, e quindi l'incapacità di questa ad elevarsi a concetti di « essenze ». Il significato logico invece è messo in più giusto rilievo dal BURNET, il quale osserva, tra l'altro, (*E. G. P.*, p. 10) che anche il termine φύσις è di solito associato nelle fonti non con l'idea del divenire, ma con quella di una realtà stabile e permanente.

[3] STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, 1931, p. 33.

di vista, l'acqua di Talete non dev'essere intesa come la particolare sostanza che noi indichiamo con lo stesso nome, ma piuttosto (per usare un'analogia moderna), come uno stato di aggregazione, liquido o fluido, della materia. Noi non conosciamo il procedimento seguito da Talete nella sua scoperta: Aristotele ci dice, in forma dubitativa (ἴσως), che egli trasse la sua ipotesi dall'osservazione che l'umidità è necessaria alla vita, poichè ciò ch' è morto si dissecca, e che i germi sono umidi e gli alimenti sono pieni di succo. Ora è naturale, soggiunge lo stesso Aristotele, che una cosa si nutra di quello da cui proviene [1]. E le fonti dossografiche completano questa veduta, spiegando che l'acqua può trasformarsi in tutte le altre cose, perchè raffreddandosi si solidifica e riscaldandosi si evapora [2].

In questi primi accenni, sono già adombrati i caratteri essenziali della filosofia milesia, che acquisteranno poi una maggiore determinazione nei pensatori seguenti della scuola. Essa è innanzi tutto una filosofia monistica, poichè dà un principio unico alle cose, e si avvolge, fin dagli esordi, nelle difficoltà insite ad ogni monismo. Posto infatti che tutto si riconduce a un principio solo, come si spiegano la varietà e la pluralità delle cose naturali? Occorre dunque qualche altra forza che contenga in sè la ragione del differenziamento del reale. E questa esigenza, come vedremo, si farà presto sentire in seno alla scuola ionica. Si può inoltre caratterizzare la

---

[1] ARIST., *Metaph.*, I, 3, 983 *b*. Egli aggiunge, come spiegazione sussidiaria ed egualmente dubitativa, l'analogia del mito che fa nascere le cose da Oceano e da Tetide. Ma il mito può avere offerte a Talete solo lo spunto della sua concezione, per il tentativo, che anche in esso era adombrato, di spiegare la genesi delle cose dall'acqua.

[2] HIPPOL., *Ref.*, I, 1.

concezione di Talete come ilozoistica, nel senso che non pone una materia inerte, vivificata da un estraneo principio, ma muove da una indifferenziata unità della materia e della vita. Poichè tutto ha in sè l'umido elementare in cui risiedono il movimento e la vita, tutto è vivente e quindi animato. L'idea dell'anima non è collocata dai primi filosofi sopra un piano diverso dalla rimanente natura: essa è materia come tutto il resto, forse più sottile, e perciò dotata di maggiore mobilità e potenza vitale. Non sfuggiva infatti a Talete una proprietà della così detta natura inorganica, analoga a quella che si manifesta negli esseri viventi: anche il magnete ha la capacità di muovere il ferro, il che vuol dire che, esso pure, è animato [1]. E, al termine di queste ingenue identificazioni ilozoistiche, troviamo la dottrina, attribuita anch'essa a Talete, secondo cui tutte le cose sono piene di dèi [2]. Materia, vita, anima, dio, sono sulla stessa linea; com'è stato giustamente osservato dal Burnet [3], il nome di dio non ha nessun significato specificamente religioso nella fisica dei presocratici, ma sta soltanto a indicare un carattere permanente ed eterno, che ben s'appropria a ciò che non nasce e non muore, ma, come principio della vita, presiede al nascere e al morire.

Meglio definita storicamente è la figura del secondo pensatore della scuola, Anassimandro di Mileto, che appartiene alla generazione seguente e la cui vita rientra, per intero, nel secolo 6°. A lui viene attribuito il primo scritto filosofico, dal titolo περὶ

---

[1] ARIST., *De an.*, I, 2.
[2] PLAT., *Legg.*, X, 899 *b*; ARIST., *De an.*, I, 5.
[3] BURNET, *E. G. P.*, p. 50.

φύσεως, del quale ci è rimasto qualche breve frammento. Ma dal materiale dossografico molto importante che possediamo intorno a lui, possiamo facilmente apprezzarlo come il vero genio scientifico della scuola.

A differenza di Talete, egli pone, come principio delle cose, una natura molto più plastica e indeterminata dell'acqua, cioè l'ἄπειρον, l' infinito, che è una figurazione alquanto poetica, per significare qualcosa di più realistico, tra il Caos delle cosmogonie e la Nebulosa delle moderne ipotesi scientifiche. L'ἄπειρον riunisce in una unità ancora indifferenziata l' illimitatezza spaziale, l' indeterminazione qualitativa e l' infinità temporale [1]; esso è come la riserva inesauribile del divenire, da cui scaturiscono tutti gli esseri particolari, per riconfluirvi secondo una legge necessaria (κατὰ τὸ χρεών). Anche di questa legge, Anassimandro dà una formulazione poetica, che sembra sconfinare verso il misticismo, dicendo, in un testuale frammento, che « gli esseri espiano reciprocamente la pena dell' ingiustizia secondo l'ordine del tempo » [2]. Per spiegare questo oscuro passo, si è tratto da alcuni in campo l'orfismo, si è parlato dell' ingiustizia implicita in ogni individuazione della

---

[1] La veduta del Ritter che l' ἄπειρον fosse un miscuglio meccanico è stata giustamente confutata dallo Zeller, che ha mostrato come sia prematuro parlare di puro meccanismo al tempo di Anassimandro; ma il puro « dinamismo » e il « vitalismo » che altri (p. es., lo Joël, op. cit., p. 263) ha voluto in seguito vedervi, sono del pari anacronistici. Non si può negare che la genesi degli esseri, per Anassimandro, risulti (come si mostrerà nel testo) da una separazione dei contrari in seno all'ἄπειρον, per effetto del movimento. Un residuo di meccanismo è perciò ineliminabile; o meglio, si tratta qui di una unità ancora indistinta di meccanismo e dinamismo. Tra gli esegeti moderni, accentuano il significato poetico dell' ἄπειρον il Diels, il Rivaud, il Joël; il significato scientifico, il Burnet e il Tannery.

[2] Teophr., *fr.* 2 (Simpl., *Phys*, 24, 13).

vita e del ritorno all'ἄπειρον come una trascendente espiazione; ma una lettura più attenta del frammento rivela che l'ingiustizia di cui vi si parla non concerne il rapporto degli esseri particolari con l'infinito, bensì quello di essi tra loro (ἀλλήλοις). Questa constatazione, pur senza cancellare l'intonazione mistica ed etica della legge enunciata da Anassimandro, le dà un senso molto diverso, meglio appropriato al carattere fisico dell'indagine da lui intrapresa. Gli esseri particolari, col fatto stesso di emergere alla luce dal seno dell'infinito, si fanno ingiustizia a vicenda, l'uno cercando di prevalere a danno dell'altro: così il caldo fa ingiustizia al freddo, il secco all'umido, e viceversa. Di qui la necessità di una compensazione cosmica, che riconducendo tutte le cose alla loro fonte originaria, toglie ogni squilibrio e riproduce le condizioni normali di un nuovo ciclo evolutivo [1].

Per meglio intendere il carattere di questo processo, bisogna esaminare un po' più da vicino la cosmologia di Anassimandro. L'ἄπειρον è da lui concepito in un movimento vorticoso, per effetto del quale avviene, in seno ad esso, una separazione delle qualità contrarie, e le parti dense e fredde si dispongono al centro, le più sottili e calde intorno ad esse. Il movimento non è una forza nuova che si aggiunga dall'esterno alla materia dell'infinito; questa discriminazione meccanica di materia e forza appartiene a una fase molto più evoluta del pensiero scientifico, quando l'analisi degli elementi costitutivi del mondo avrà isolato una pura materia inerte, incapace di muoversi da se stessa. Invece, nello stadio che noi

[1] È l'interpretazione del BURNET, *E. G. P.*, 54. Vedi anche ROBIN, *La pensée grecque*, p. 53.

consideriamo, in conformità delle premesse ilozoistiche della scuola, il movimento e l'animazione sono intrinseci alla materia cosmica[1]. Il carattere qualitativo di questa fisica si manifesta poi nella spiegazione che essa dà del processo discriminativo in seno all'infinito. Ancora manca ad Anassimandro una precisa nozione degli elementi delle cose (terra, acqua, aria, fuoco); egli ha però un'idea delle qualità fondamentali (freddo, caldo, umido, secco) che col loro intreccio dovranno costituirli. E il movimento vorticoso dell'infinito gli serve appunto da crivello per sceverare gli opposti l'uno dall'altro. Così la terra e l'acqua che condensano in sè le qualità del freddo-secco e del freddo-umido, tendono a disporsi al centro, l'aria e il fuoco (che corrispondono, rispettivamente al caldo-umido e al caldo-secco) verso la periferia[2]. La terra ha la forma di un tronco di colonna e si libra al centro del vortice, senza bisogno di alcun sostegno, perchè, essendo situata nel mezzo, a egual distanza dagli estremi, non è solle-

---

[1] Si discute dagl'interpreti di qual natura sia il movimento di cui parla Anassimandro. Per il Teichmüller, si tratta del moto della rotazione diurna del cielo. Per il Burnet, invece, questa veduta è in contrasto con l'assunzione (di cui parleremo nel testo) di un'infinità di mondi contemporaneamente esistenti. Egli crede perciò che si tratti di un moto per scosse, simile a quello descritto nel *Timeo*, come accade nella mondatura del grano, quando è scosso dal crivello, dove le parti dense si dispongono da un lato, le leggere da un altro. L'Enriquez (op. cit., 57) è favorevole all'interpretazione del Teichmüller; ed anche noi, in mancanza di ogni ragguaglio delle fonti, troviamo più plausibile che Anassimandro si lasciasse guidare dalle apparenze sensibili della rotazione del cielo. Ciò non esclude che, nell'ipotesi dell'infinità dei mondi, questo stesso movimento si possa indefinitamente riprodurre.

[2] La rappresentazione di Anassimandro, come risulta dalle fonti, è però meno precisa; manca ad essa un'idea ben distinta degli elementi (che si formerà solo con Empedocle); e le stesse qualità elementari, nel loro intreccio, non sono così chiaramente individuate.

citata a muoversi in un senso piuttosto che in un altro[1]. All'esterno di essa si porta la materia meno densa, che si raccoglie come una scorza intorno a un tronco d'albero. E tale scorza, rompendosi, forma degli anelli o ruote di fuoco, circondate da involucri o feltri (πιλήματα) d'aria. È qui l'aspetto più caratteristico della visione cosmica di Anassimandro: gli astri non sono dei veri e propri corpi celesti, ma soltanto dei fori nell' involucro aereo delle ruote, da cui escono le fiamme del fuoco che circola all'interno.

Il primo e più lontano anello è quello del sole, segue poi quello della luna, e, infine, più prossimo alla terra, quello delle stelle fisse[2]. Non è improbabile che lo spettacolo della via lattea abbia suggerito ad Anassimandro l' idea molto ingegnosa di questi anelli, che preludono alla posteriore dottrina delle sfere celesti[3], e, con la loro forma circolare, preparano l'applicazione delle misure geometriche rigorose all'astronomia.

L' immagine di una terra intorno a cui ruotano tre anelli di fuoco non è che una parte della generale visione del mondo di Anassimandro. Poichè l'ἄπειρον si estende spazialmente al di là del cielo visibile, e temporalmente contiene in sè la ragione del prodursi e del dissolversi di una serie infinita

---

[1] ARIST., *De Caelo*, II, 13, 295 *b*; HIPPOL., *Ref.*, I, 6, 3.

[2] HIPPOL., *Ref.*, I, 6, 4-6. Il κύκλος del sole è 27 volte quello della terra; quello della luna 18 volte. Il Tannery (p. 93 sgg.), utilizzando ingegnosamente alcune divergenze nella misura data dalle fonti, ha potuto calcolare anche lo spessore dei feltri d'aria, uguale a quello della terra. Non è da escludere che il rapporto 27: 18: 9 (per simmetria, il cerchio delle stelle) avesse per A. un valore simbolico. I fori servono poi a spiegare, oltre che le apparenze degli astri, anche le eclissi (col loro restringersi ed allargarsi).

[3] Aezio (I, 3, 3) parla già di « anelli e sfere » nel riferire la dottrina di Anassimandro; ma la citazione è evidentemente erronea perchè gli uni escludono le altre.

di mondi, il cosmo nel quale viviamo è soltanto una delle sue innumerevoli specificazioni. Nelle fonti, questo secondo aspetto dell' infinito è posto più chiaramente in rilievo[1]; e perciò lo Zeller, attenendosi a un' interpretazione letterale di esse, ha attribuito ad Anassimandro la sola veduta di una successione infinita di formazioni e dissoluzioni cosmiche. Ma l'aspetto quantitativo e spaziale dell'ἄπειρον è non meno fondato; e si giustifica pertanto la veduta del Burnet, di una pluralità contemporanea di mondi[2]. Le due interpretazioni non si escludono, ma s' integrano a vicenda.

Il valore scientifico della fisica di Anassimandro risulta già chiaramente dalla nostra breve esposizione. L' idea che la terra non abbia alcun bisogno di essere sorretta, perchè l'eguale distanza da tutti i lati la mantiene naturalmente al centro, è della più grande importanza per l'astronomia antica. Anche la concezione che ogni mondo sia una specie di vortice nella massa illimitata è una valida istanza contro le vedute che prevarranno più tardi nella fisica greca, di un « alto » e di un « basso » assoluti nell'universo e di una tendenza di tutte le cose pesanti verso lo stesso centro[3]. L' immagine delle ruote e dei fori, benchè possa apparire strana a prima vista, è anch'essa il riconoscimento di una natura ignea dei corpi celesti, cioè di una similarità di struttura

---

[1] Aët., I, 3, 3: « si generano infiniti mondi e di nuovo si risolvono in quello da cui sono generati ».

[2] Spiega il Burnet che i lunghi intervalli tra i mondi, di cui parlano i testi, possono intendersi come intervalli nello spazio non meno che nel tempo. E la testimonianza di Aristotele (*Phys.*, III, 4) che dell' infinito dice περιέχειν πάντα giustamente gli sembra una istanza decisiva a favore dell' infinità contemporanea e spaziale.

[3] Burnet, *G. P.*, p. 23.

di tutte le parti del mondo, e di una regolarità geometrica del loro movimento[1]. E la discriminazione degli opposti qualitativi nel seno dell'indistinto, con le lotte e le compensazioni che ne seguono, è già un primo abbozzo di quella dialettica della natura che avrà in Eraclito il suo fautore più illustre. V'è infine, nella fisica di Anassimandro, una rudimentale intuizione evoluzionistica. All'origine, egli dice, l'uomo dovè nascere da animali di diversa specie, perchè, mentre tutti gli altri esseri organici sanno nutrirsi da sè appena venuti alla luce, l'uomo soltanto ha bisogno di un lungo periodo di allattamento, e non sarebbe potuto perciò sopravvivere, se fosse stato fin dall'inizio com'è ora[2]. Ed immagina che i progenitori della stirpe umana siano stati i pesci[3]: dov'è forse da riconoscere una sopravvivenza della concezione di Talete sul valore dell'umidità per la conservazione e la propagazione della vita.

Il terzo rappresentante della scuola milesia è Anassimene, più giovane e successore di Anassimandro, autore di un περὶ φύσεως, di cui c'è rimasta qualche traccia. Con lui, all'ἀρχὴ indeterminata di Anassimandro subentra nuovamente un principio più determinato, l'aria. Ma l'innovazione è forse più verbale che sostanziale: l'aria di cui egli parla è una nebbia o un vapore più o meno sottile, che non differisce molto, per grado d'indeterminatezza, dall'ἄπειρον di Anassimandro, e che è anch'essa concepita in un perenne movimento. Gli effetti meccanici di questo moto sono però meglio determinati: essi

---

[1] Quelle ruote, come dice il REY (*La jeunesse* ecc., p. 414) sono le ipostasi delle orbite planetarie.

[2] Ps. PLUTARCO, *Strom.*, 2.

[3] PLUTARCO, *Quaest. conviv.*, 730.

consistono in condensazioni e rarefazioni, da cui si generano il fuoco, il vento, le nuvole, l'acqua, la terra, le pietre[1].

E, particolare di molta importanza per la genesi di una concezione meccanica del mondo, il freddo e il caldo non son più delle qualità per sè stanti, ma degli effetti secondarii del movimento: le parti condensate si raffredano, le rarefatte, che sono più facilmente prese nel vortice, si arroventano[2]. Anche qui, tuttavia, il meccanismo è piuttosto una vaga tendenza che una meta già conseguita. Esso coesiste col dinamismo e col vitalismo, che si palesano nel carattere, che ancora rivestono i passaggi da una sostanza all'altra, di vere e proprie trasformazioni qualitative, e principalmente nel significato organico che ha la funzione dell'aria nella vita cosmica. Un frammento di Anassimene dice infatti testualmente che, « come l'anima nostra, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l'aria circondano l' intero mondo »[3].

Anche in questa concezione, il movimento vorticoso dell'aria spiega la diversa distribuzione dei corpi celesti. La terra, il sole e i pianeti che hanno forma di dischi appiattiti sono trascinati dall'aria, le parti più rarefatte si dispongono verso la periferia e costituiscono la volta solida del cielo in cui sono incastonate le stelle fisse. Queste hanno origine da esalazioni della terra, in parte convertite in fuoco per effetto del moto rotatorio, in parte persistenti nello stato di frammenti terrei. E la volta celeste, nella sua rivoluzione diurna, non passa sotto la terra, ma gira intorno ad essa, come un berretto (πιλίον) in-

---

[1] SIMPL., *Phys.*, 24, 26.
[2] PLUT., *de princ. frigid.*, 7, 947 F.
[3] *Fr.* 2 (AËT., I, 3, 4).

torno al capo [1]. Per quale via Anassimene sia potuto giungere all' idea che la parte più rarefatta dell'aria formi un emisfero solido, noi non sappiamo; il Tannery pensa che egli abbia potuto mutuarla all'astronomia dei caldei [2]. È un' idea che, a ogni modo, avrà un grande avvenire nella scienza greca, la quale, sostituendo l'etere all'aria e completando la sfera celeste, solidificherà il cielo in una massa sferica cristallina. Va notato il progresso che, sulla visione di Anassimandro, rappresenta la nuova distribuzione degli astri data dall'astronomia di Anassimene: il cielo delle stelle fisse è il più lontano dalla terra, e i pianeti sono distinti dalle stelle propriamente dette. Ma non costituisce certamente un progresso l' idea che la terra e i pianeti siano portati dall'aria e che il cielo, nella sua rivoluzione, non passi sotto il disco terrestre: la possibilità di un' interpretazione geometrica del moto dell'universo è in rapporto molto più stretto con la concezione di Anassimandro che non con quella del suo successore.

In questi tre filosofi, che si seguono da vicino nel tempo, si compendia la primitiva scuola ionica di Mileto, ma non si esaurisce con essi. Ippone, vissuto al tempo di Pericle, si riallaccia al principio di Talete; Diogene di Apollonia, contemporaneo e forse più giovane di Anassagora, ad Anassimene; però in questi pensatori la purezza dell'antica dottrina appare contaminata da un miscuglio eclettico di elementi diversi, attinti in parte alle scuole posteriori, e quindi la loro voce è quella di lontani e trascurabili epigoni. L'originalità dei tre primi Milesii sta nel preponderante carattere fisico o naturalistico

---

[1] Hippol., *Ref.*, I, 7.

[2] Tannery, op. cit., p. 154.

delle loro indagini. Nelle scuole seguenti, invece, prenderanno il sopravvento altri interessi, matematici, logici, dialettici, speculativi. Ma appunto perciò, esse saranno costrette a mutuare gli elementi più strettamente scientifici della loro visione del mondo alla concezione dei Milesii, la quale verrà a formare una specie di trama comune delle filosofie presocratiche.

3. I Pitagorici. — Un alone di leggenda circonda Pitagora e i suoi primi seguaci. Il mito dev'essere cominciato a formarsi assai presto, se già nei tempi di Platone e di Aristotele la figura del fondatore della « setta » italica svaporava in una confusa lontananza, che nulla più lasciava discernere di storicamente certo. E col tempo, poi, gli elementi leggendarii si sono prodigiosamente accresciuti, finchè i neo-pitagorici e i neo-platonici li hanno messi insieme in alcune vite romanzate di Pitagora, destinate a servir di contrapposto alle vite dei santi e dei taumaturghi cristiani. Per una ricostruzione storica del primitivo pitagorismo, tutto questo materiale non ha, evidentemente, quasi nessun valore. Restano, come fonti principali d' informazione, i documenti che, direttamente o indirettamente, risalgono all'età di Platone e di Aristotele. Quest'ultimo filosofo s' è in particolar modo occupato dei pitagorici, con intenti polemici, per combattere in essi i maestri, e in parte anche gli scolari, di Platone. Ma degli scritti ch'egli ha composto per esporne e criticarne le dottrine (si ricorda un libro su Archita), nessuno è pervenuto fino a noi. Possediamo invece un materiale informativo abbastanza copioso, tratto dalle sue opere dottrinali e da quelle dei suoi seguaci,

che però non contiene nessuna indicazione dei singoli autori esposti e criticati, ma si riferisce genericamente ai « Pitagorici », o anche ai « così detti Pitagorici ». La ricerca della paternità delle vedute scientifiche della scuola è resa particolarmente difficile, sia per la mancanza di ogni prospettiva storica in cui quelle notizie ci sono giunte, sia perchè il pitagorismo si è svolto, con qualche discontinuità, per più di due secoli, e, nell'età di Aristotele, si è intrecciato con l'Accademia platonica. Non è possibile pertanto escludere che le citazioni aristoteliche si riferiscano, per buona parte almeno, alla fase contemporanea della scuola; anzi la dizione « i così detti Pitagorici » fa sospettare che, sotto un dissimulato nome, Aristotele prenda di mira i seguaci di Platone.

È palese il rischio a cui si va incontro utilizzando, senza cauto discernimento, il materiale documentario: si può trasferire agli albori della filosofia greca ciò che invece appartiene al pieno meriggio di essa. E, a rendere il rischio più grave, concorre la circostanza che le fonti dirette sono scarse e malsicure. Nulla possediamo di Pitagora (che pare non abbia composto nessuno scritto), nè dei suoi primi seguaci. I soli frammenti che ci restano appartengono al secondo periodo della scuola; e di essi, alcuni ci sono stati tramandati sotto il nome di Archita, altri sotto quello di Filolao. Ma la critica storica è unanime nel considerare i primi come spurii ed è proclive a contestare l'autenticità anche degli altri.

Si spiega così, che, in mezzo a tante ragioni d'incertezza, la ricostruzione del primitivo pitagorismo abbia subìto oscillazioni assai gravi. V'è stato un tempo in cui si tendeva ad attribuire un'im-

portanza preminente, nella formazione scientifica della scuola, al fondatore e ai suoi primi seguaci, in base alla presunzione che un nucleo dottrinale originario avesse potuto conservarsi con una certa purezza, dato il carattere dommatico e tradizionalistico della scuola stessa. Ma era facile ritorcere questa presunzione, considerando che il dommatismo pitagorico, insieme con lo scarso sentimento dell'originalità, che è proprio degli antichi, poteva spingere i seguaci più lontani ad attribuire al maestro le loro scoperte, per dare ad esse il presidio dell'autorità e dell'antichità. In tempi recenti si è giunti invece all'eccesso opposto, di toglier credito a tutto ciò che la tradizione ci ha tramandato intorno alla scienza e alla filosofia della scuola primitiva. Pitagora, a dire di alcuni critici, sarebbe stato soltanto un riformatore religioso e non si sarebbe mai occupato di matematica; la sua setta avrebbe avuto un carattere misterico non dissimile dall'orfismo; Filolao sarebbe stato un cultore di medicina. Quanto al pitagorismo scientifico, che più propriamente interessa la storia del pensiero greco, sarebbe, in parte, una creazione di Archita e della scuola italica da lui fondata, in parte, una propaggine dell'insegnamento di Democrito e dell'Accademia platonica [1].

Ma, tra questi estremi, v'è una via media, seguita dalla maggior parte degli storici, che consiste nell'attribuire un *minimum* di veridicità alla leggenda di un'antica scienza pitagorica, servendosi, come criterio di discriminazione e d'individuazione, dei riferimenti e delle allusioni contenute nelle fonti

---

[1] Questa tesi è stata sostenuta da K. REINHARDT, *Parmenides und die Gesch. d. gr. Phil.*; E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*; I. LEVY, *Les sources de la légende de Pythagore.*

dell'età presocratica e nelle fonti stesse d'origine aristotelica. Così, la critica che in un frammento di Eraclito[1] leggiamo della πολυμαθία di Pitagora non si concilia con la tesi che fa di lui un mero riformatore religioso, e fa pensare a una molteplicità d'interessi mentali. Similmente, l'accenno indiretto di Senofane[2] a una dottrina del « respiro cosmico » collima con quel che le fonti ci dicono intorno alla fisica pitagorica; e Senofane è di poco posteriore a Pitagora. Inoltre Aristotele, nell'elencare le dieci coppie delle opposizioni pitagoriche, avverte che esse si ritrovano anche nella dottrina di Alcmeone, e manifesta il dubbio se questi le abbia attinte alla scuola o viceversa[3]. E noi sappiamo che Alcmeone è associato al pitagorismo della prima generazione. Ancora: nella « dossa » di Parmenide e negli argomenti di Zenone contro il moto, è presupposta una concezione della natura e dello spazio affine a quella che le fonti attribuiscono alla scuola[4]. In ultimo, un frammento del comico Epicarmo contiene alcune divagazioni sul pari e sul dispari, di schietto stile pitagorico[5].

---

[1] ERACLITO, *Fr.* 40.

[2] DIOG. LAERT., IX, 19. Vedi su questo punto COVOTTI, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, 1900, p. 30. Nei *Fragm. der Vors.* del DIELS, l'ἀναπνεῖν è stato espunto, perchè il Diels, seguendo lo Zeller, ha preferito la lezione di Sesto Empirico (*Adv. Math.*, IX, 144; XENOPH., *Fr.* 24). Non è il caso di riprendere, in questa sede, una quistione, che è stata già messa nei suoi precisi termini dal Covotti. A ogni modo, la dottrina del « respiro cosmico », confermata da vari passi aristotelici (*Phys.*, 213 *b* 22; 203 *a* 6; *Metaph.*, 1091 *a* 17), ha una tale patina di antichità, che nessuno può ragionevolmente negare la sua appartenenza alla primitiva scuola pitagorica.

[3] ARIST., *Metaph.*, I, 5, 986 *a* 22.

[4] V. il n. 5 di questo cap.

[5] Questo punto è stato messo in rilievo dal ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, 1924, cap. 2°.

Da tutti questi indizi, noi possiamo inferire che la tradizione scientifica della scuola risalga fino alla prima fondazione di essa; e tale accertamento ha grande importanza perchè, stabilito il punto iniziale, è relativamente facile distribuire e graduare le fonti, seguendo l'interno ordine logico del loro concatenamento. Aggiungiamo ancora, che la quistione dell'autenticità dei frammenti di Filolao può dar luogo ad alcune considerazioni non trascurabili. Da essa dipende non soltanto la nostra conoscenza del grado di evoluzione scientifica raggiunto dalla seconda generazione pitagorica, ma anche, indirettamente, quella dell'età che la precede. Noi sappiamo infatti che la scuola di Filolao è uno dei rami principali in cui si divide, dopo la dissoluzione della setta crotoniate, il primitivo pitagorismo. Sappiamo inoltre che l'altro ramo, costituito dalla scuola tarantina di Archita, è quello che ha avuto più frequenti rapporti con Platone e con l'Accademia. Ora, se si potesse dimostrare l'autenticità, almeno parziale, dei frammenti di Filolao, si avrebbe la prova di una similarità di orientamento scientifico dei due rami della scuola, e quindi di una comune radice di entrambi.

Allo stato presente delle ricerche, un'accettazione complessiva di tutti i frammenti, com'era sostenuta un secolo fa dal Böckh, non è più certamente possibile. Vi sono, in alcuni di essi, enunciate delle dottrine di età sicuramente posteriore, come quella della monade e della diade e quella dell'anima del mondo, che appartengono al platonismo [1]. Altre sono

---

[1] *Fr.* 6 e 21. Per il Frank, anche le speculazioni musicali del frammento 6° non possono essere autentiche, perchè, in base a considerazioni tecniche delle quali non siamo in grado di apprezzare l'importanza, egli spiega che hanno un carattere diverso da quelle dei pitagorici.

di datazione dubbia, come la distinzione dei cinque elementi del cosmo[1]. Ma altre, infine, rivelano un grado di evoluzione scientifica adeguato al tempo in cui Filolao è vissuto e la loro autenticità è, per di più, confermata dalle fonti dossografiche[2]. L'ipotesi del Frank che queste dottrine possano essere state tratte da un libro di Speusippo sui *Numeri pitagorici* è del tutto gratuita; anzi, lo stesso Frank suppone che Speusippo forse si sia servito, nella sua compilazione, di un'opera di Filolao[3]: non è allora possibile che i frammenti da noi posseduti siano degli estratti di quest'ultima? L'ipotesi per noi più verosimile è che il libro di Filolao, l'unico testo scritto del pitagorismo del 5° secolo, sia stato rimaneggiato e interpolato dai « pitagorici » del circolo di Platone, in modo da includervi scoperte più recenti, conforme al gusto tradizionalistico della scuola pitagorica. Quanto all'idea sostenuta dal Burnet, che Filolao sia estraneo alla speculazione numerico-filosofica del pitagorismo, ed abbia professato soltanto la medicina, essa contrasta troppo apertamente con la tradizione della scuola e con quel che sappiamo intorno ai rapporti che i suoi discepoli (Simmia, Cebete, Liside) hanno avuto con

---

[1] *Fr.* 12. È stato dimostrato da Eva Sachs (*Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1917) che l'iscrizione delle cinque figure regolari nella sfera è una scoperta di Teeteto. Ma, se non la distribuzione stereometrica degli elementi, almeno la denominazione di essi può risalire a Filolao. E l'arcaicità della denominazione del 5° elemento, ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, cioè il sostegno, la volta del cielo, fa sospettare che si tratti di una veduta anteriore all'età platonica.

[2] Per me ha particolare importanza il breve passo di Aezio (I, 3, 10) che attribuisce espressamente a Filolao la dottrina del pari e del dispari: buona parte dei frammenti s'impernia su questa distinzione e sulle altre che ne dipendono.

[3] FRANK, op. cit., p. 142.

l'Accademia platonica, per poter essere plausibilmente accolta [1].

Noi crediamo, dunque, che sia lecito servirsi, almeno in parte, dei frammenti di Filolao, in una ricostruzione della dottrina pitagorica. Ma — per chiudere questa indagine preliminare — non riteniamo possibile distinguere nettamente le due fasi successive della scuola che si connettono ai nomi di Pitagora e di Filolao. Lo stato delle fonti può consentire qualche fondata inferenza intorno al « prima » e al « poi », ma non una separazione completa di piani storici. Questa sarebbe ammissibile solo se si negasse ogni attività scientifica alla scuola primitiva; ma a chi ammette l'idea di uno sviluppo graduale torna opportuna una trattazione più continua e organica [2].

Sul pitagorismo come setta religiosa non v'è dissenso tra gli storici. Si sa che Pitagora, nato a Samo al principio del 6° secolo, si trasferì a Crotone nella Magna Grecia in età già adulta ed ivi fondò il suo sodalizio, con un intento educativo ed ascetico. Esoterico era il carattere dell'insegnamento che s'impartiva in seno alla scuola, e, per far parte di essa, era necessario passare attraverso una selezione rigorosa e un lungo periodo di noviziato. Gl'iniziati, almeno quelli di grado superiore, vivevano insieme, secondo il regime della comunione dei beni, praticavano alcuni riti e seguivano norme

---

[1] BURNET, *E. G. P.*, p. 279. Ma l'immagine di Filolao « medico » non è anch'essa desunta dal *frammento* 13°?

[2] Gli storici più recenti invece, anche quelli che seguono come noi una « via media », spezzano in due parti l'esame del pitagorismo. Così fa p. es. il Burnet; ma il Robin è fautore, per le stesse ragioni da noi addotte, dell'ordinamento tradizionale della materia.

di vita ben determinate. Tra gli scopi della setta v'era la rigenerazione morale della società; tra le credenze religiose, quella della trasmigrazione delle anime; tra le pratiche e i riti, le purificazioni e l'esame di coscienza minuzioso e quotidiano. In ciò si riconosce una certa affinità con l'orfismo[1], che, anzi, nelle dottrine psicologiche e morali raggiungeva un più stretto grado di parentela: un rapporto di notevole importanza per la storia del pensiero, perchè il pitagorismo, che non si eclissa mai totalmente nel periodo classico della filosofia greca, custodirà e purificherà alcuni elementi dell'antica misteriosofia, per trasmetterli alla speculazione dell'età ellenistica.

La partecipazione dei pitagorici alla vita politica del paese non era tra gli scopi diretti del sodalizio; ma, dato il carattere aristocratico del loro reclutamento e del loro tenor di vita, essi furono coinvolti nelle lotte tra la democrazia e l'aristocrazia che si svolsero in Grecia e nelle colonie durante il 6° secolo. La tradizione narra che l'opposizione democratica crotoniate, guidata da un certo Cilone, li assalì nella loro sede e ne fece morire un gran numero nelle fiamme. Non si sa quale sia stata la sorte di Pitagora: secondo Dicearco, egli sarebbe riuscito a fuggire e si sarebbe rifugiato a Metaponto; secondo Aristosseno, sarebbe morto prima della rivolta. L'insurrezione di Crotone fu seguìta da altri moti simili in altri paesi della Magna Grecia, dove s'erano formati altri nuclei pitagorici. Questi furono nella maggior parte dispersi; pochi soltanto riuscirono a mantenersi in qualche città, come a Taranto, dove

---

[1] Ma la religione dei pitagorici s'ispirava più direttamente al culto di Apollo che non a quello di Dioniso.

più tardi, nella prima metà del 5° secolo, visse Archita, che ebbe la signoria del paese e fu uno dei rinnovatori del pitagorismo scientifico della seconda generazione. Con lui entrò in rapporto Platone in uno dei suoi viaggi in Italia, e ne subì un' influenza forse maggiore di quella che la scarsezza delle fonti ci permette di documentare. Altri membri della setta dispersa si trasferirono nella Grecia continentale, e a Tebe fiorì, nella seconda metà del 5° secolo, Filolao, a Filiunte Eurito. La tradizione ci ha tramandato anche la notizia di una scissione avvenuta in seno alla scuola pigatorica, tra gli acusmatici e i matematici, cioè tra gli elementi più conservatori, che volevano mantenersi fedeli alla regola di vita ascetica, istituita dal fondatore della setta, e i più novatori, favorevoli a un mondanizzamento scientifico. Di qui, si è voluto trarre argomento che la cultura scientifica fosse estranea alla prima fase di attività della scuola; ma, a parte il fatto che la notizia è malsicura (secondo un'altra versione, quel distacco corrisponderebbe a una divisione molto più pacifica, tra esoterici ed essoterici), la formazione di un gruppo di « matematici » non si spiegherebbe senza un forte addentellato nella tradizione del pitagorismo.

Dei pitagorici vissuti accanto al fondatore, non si conoscono che pochi e nudi nomi, come quelli di Petrone, Brotino, Ippaso, anch'essi avvolti nella leggenda. Giamblico, p. es. narra, nella sua *Vita di Pitagora*, che Ippaso sarebbe stato il fondatore degli acusmatici, dopo essere stato cacciato dai matematici per aver rivelato il segreto dell' iscrizione del dodecaedro nella sfera, ma la notizia non merita alcun credito, perchè quella scoperta scientifica dev'essere avvenuta molto più tardi. Sappiamo in-

vece, con miglior fondamento, che alla prima generazione pitagorica è stato in qualche modo associato (senza però far parte della setta) il medico crotoniate Alcmeone, del quale possediamo alcuni importanti frammenti, che riflettono un po' di luce anche sull'attività della scuola.

La principale differenza che ci colpisce, tra il pitagorismo e le sètte misteriche, sta in ciò che, mentre in queste ultime le credenze e i riti rivestono un carattere prammatico e magico, in quello invece rivelano fin dall' inizio un deciso orientamento speculativo. La leggenda non ha conservato tracce di riti selvaggi, nè di furori maniaci, nè di partecipazione fisica al fato di un dio che muore e rinasce. Le purificazioni pitagoriche hanno dovuto avere fin dall' inizio un più intimo significato morale, poichè tra i mezzi catartici di maggiore efficacia, insieme con le pratiche dell'ascetismo, si annovera l'educazione dell'anima alla contemplazione teoretica e alla cultura musicale. Forse il primo tramite per l'avviamento dei pitagorici verso la scienza dei numeri è stata la musica che, alla loro nascente curiosità speculativa, additava mirabili accordi e proporzioni definite, espresse numericamente. Si attribuisce a Pitagora la scoperta che il suono di una corda vibrante varia con la lunghezza della corda stessa. Ed è facile pensare che questa scoperta l'abbia condotto a variare le condizioni delle sue esperienze acustiche e a produrre alcuni elementari accordi musicali. Egli doveva essere colpito dalla ricorrenza costante di alcuni numeri e tratto ad assegnare ad essi un valore mistico e simbolico. Anche la medicina, che è stata oggetto dell' interesse della scuola fin dai tempi più remoti, può aver suggerito l' idea di rapporti costanti tra gl' ingredienti costitutivi del

corpo umano. Nulla sappiamo dell'attività medica dei primi pitagorici; ma possono servirci, come fonte indiretta, i frammenti di Alcmeone. Questi ci rivelano un grado già abbastanza elevato di cultura scientifica. L'uomo vi è considerato come un essere privilegiato, poichè egli solo pensa, mentre gli altri animali hanno soltanto la sensibilità. Il centro della vita organica e mentale è localizzato nel cervello, anzichè nel cuore, come si riteneva dai più. E, principalmente, la sanità del corpo è definita come un equilibrio (ἰσονομία) e un miscuglio proporzionato (κρᾶσις) delle qualità organiche (l'umido, il secco, il caldo, il freddo, il dolce, l'amaro); la malattia invece come la prevalenza (μοναρχία) dell'una sull'altra [1]. Quest' idea dell'accordo è di particolare importanza, per l'analogia che può suggerire coi risultati dell'esperienza musicale. L' incipiente simbolismo matematico poteva essere facilmente tratto a fissare in segni numerici le particolari condizioni della vita organica. Sulla via delle estensioni analogiche dello stesso principio, anche la psicologia — che il pensiero primitivo non differenzia nettamente dalla fisiologia, — poteva offrire il suo contributo. L' idea dell'anima come un accordo di parti diverse appartiene alla seconda generazione pitagorica; quella che la considera come un numero semovente è stata enunciata nell'Accademia platonica; ma esse debbono avere degli addentellati in una fase precedente di pensiero. Su questo punto, le fonti c' illuminano poco, anzi tendono a sviarci con notizie molto disparate. Secondo Aristotele, i pitagorici (almeno *alcuni di loro*) avrebbero identificato l'anima col pulviscolo

---

[1] ALCM., *Fr.* 1 a 4.

atmosferico o col principio motore di esso[1]. D'altra parte, poi, sappiamo che Pitagora credeva all' immortalità e alla trasmigrazione delle anime. Questa coesistenza di due concezioni radicalmente diverse intorno all'anima, l'una che ne fa un mero principio naturale, l'altra un demone, cioè un essere divino incarnato per espiare una misteriosa colpa, non è infrequente nei presocratici. Esse dipendono da due fonti diverse d' ispirazione, l'una fisiologica, l'altra religiosa, che non riescono ancora ad amalgamarsi in una concezione unica: bisognerà giungere a Platone e ad Aristotele, perchè le due anime siano insieme congiunte e distinte, sotto forma di anima sensibile e razionale. Ma ai pitagorici l' idea del demone di natura divina e astrale doveva suggerire facili analogie col movimento dei corpi celesti: l' immagine di un ciclo d' incarnazioni, in cui si modellano sensibilmente le prime intuizioni dell' immortalità dell'anima, non si spiega senza un riferimento alla vicenda ciclica degli astri. Anche qui ci può giovare un frammento di Alcmeone, in cui si afferma che gli uomini muoiono perchè non riescono a congiungere il principio con la fine della loro vita[2]. In forma indiretta ed ellittica, questo pensiero si connette all'osservazione che i soli movimenti celesti sono eterni, perchè in essi, per la loro circolarità, il principio e la fine si ricongiungono. Analogamente, anche l'anima, a differenza del corpo, ha una serie di ritorni periodici: la circolarità del suo movimento, che sarà chiaramente formulata da Platone, è già presentita nelle primitive idee sulla metempsicosi. E, nel tempo stesso, l'espressione numerica degli atti

---

1 ARIST., *De an.*, I, 2, 404.

2 ALCM., *Fr.* 2.

e delle vicende della vita umana non può non aver ricevuto un potente impulso dall'osservazione dei fenomeni astronomici. Questi ultimi si può dire che incarnino in sè l'essenza stessa dei numeri: dagli astri debbono i pitagorici aver tratto le loro prime idee dei numeri aventi posizione, cioè fissati come punti nello spazio, degli aggruppamenti numerici formanti figure geometriche definite e costanti, della ricorrenza di alcuni numeri nei movimenti celesti.

Questi inizi di speculazione numerica, che noi siamo costretti a ricostruire in via alquanto ipotetica, rivestono gli stessi caratteri che si ritroveranno poi nel pitagorismo più maturo: muovono da constatazioni empiriche e ne estendono il valore per una specie di induzione simbolica o magica. A chi osserva il ripresentarsi continuo di alcune combinazioni numeriche negli ordini più disparati di fenomeni, può venire in mente che il numero possegga una virtù segreta e magica, e che quindi esso non segua la natura delle cose, ma la condizioni e s' intrinsechi con essa. Noi moderni, educati a un più fine discernimento scientifico, distinguiamo facilmente gli aspetti quantitativi delle cose dagli aspetti qualitativi, e riteniamo appropriato il numero soltanto ai primi; ma un pensiero più ingenuo e una fantasia più vivamente impressionabile dovevano collocare tutte le cose sullo stesso piano e sottoporre ai numeri anche le più complesse qualità psichiche e sociali, come l'amore, la giustizia, l' intelligenza, ed altre simili. Anzi, dov'era meno palese l'aspetto numerico, ivi la virtù segreta del numero doveva sembrare più intimamente presente. Di qui traggono origine i lunghi elenchi che l'antichità ci ha tramandati, e che i tempi seguenti hanno accresciuti, sui valori simbolici dei numeri, dall' 1 al 10. Noi riteniamo che

il nucleo di questi elenchi sia antichissimo, perchè la formazione di essi corrisponde a un atteggiamento elementare dello spirito umano.

Per la stessa ragione, possiamo supporre che la formula filosofica nella quale si compendia tutta la dottrina del pitagorismo, cioè che il numero sia il principio delle cose, appartenga nella sua generalità indiscriminata al primo periodo della scuola. Delle tre versioni in cui quella formula ci è stata tramandata — che le cose siano numeri, che abbiano numero e che imitino o siano fatte a somiglianza dei numeri [1] — la seconda e la terza implicano un lavoro di astrazione mentale appropriato a un'età più matura; la prima invece ha un carattere ingenuo e realistico, che meglio si accorda con la descritta magia numerica. Ma non bisogna intenderla nel senso troppo tecnico che vi dà Aristotele, che i numeri siano la materia (ὕλη) della realtà. Non solo il termine ὕλη ha un'impronta aristotelica, ma il monismo materialistico è estraneo al pensiero dei pitagorici, che è decisamente orientato verso il dualismo. Se pure è lecito parlare di una materia delle cose, nello stadio speculativo che qui consideriamo, l'importanza dei numeri sta piuttosto nel rilevare l'altro aspetto più formale della realtà, cioè l'ordine e la costanza che si palesano nel mutevole divenire sensibile [2].

---

[1] ARIST., *Metaph.*, I, 5, 985 *b* 23, ci dà la prima e la terza formula, ma senza far distinzione di tempo e di valore tra di esse. Che le cose abbiano numero, si ricava dal fram. 4 di Filolao.

[2] Lo Zeller, sulle orme di Aristotele, accentua il carattere materiale dei numeri. Ora è indubitabile che, non solo i pitagorici non distinguono nettamente una materia da una forma, ma, poichè essi intendono dualisticamente la natura dei numeri (pari e dispari, limitato e illimitato), ne fanno a un tempo la materia e la forma delle cose. L'errore dello Zeller non consiste nell'aver male interpretato la dottrina, ma nell'aver male collocato l'accento.

Per intendere il valore del numero nel mondo della natura, noi dobbiamo considerarlo nella sua progressiva estensione dall'ordine aritmetico a quello geometrico, e finalmente all'ordine fisico. La distinzione, che è divenuta a noi familiare, tra una serie numerica di unità discrete e una serie geometrica di punti continui, mal si adatta alla visione molto più semplice del pensiero primitivo. Aritmetica e geometria non erano ancora differenziate l'una dall'altra, e la loro stessa confusione consentiva di percepire alcune affinità profonde tra i numeri e le figure. Così l'uno aveva la sua espressione spaziale nel punto; il due nella linea (che è limitata da due punti); il tre nella superficie, il quattro nel solido. Una moltiplicazione aritmetica poteva per conseguenza permettere di calcolare una superficie o un volume: di qui la rappresentazione simbolica di numeri quadrati, cubici ecc., esprimente la perfetta compenetrazione dei due ordini, aritmetico e geometrico. Non è nostro compito seguire, nei suoi particolari ingegnosi, lo svolgimento di questa disciplina, che è stata designata dagli storici col nome appropriato di aritmo-geometria[1]. A noi interessa fissarne soltanto il principio informatore, che sta nell'identificazione del numero con le figure dello spazio, e nell'applicazione delle proprietà numeriche agli enti spaziali.

Lo Zeller ha voluto negare che i pitagorici fondessero insieme aritmetica e geometria, ed ha sostenuto che il loro matematismo fosse puramente aritmetico. La più recente critica storica non lo ha seguìto in questa interpretazione, che contraddice

---

[1] REY, *La jeunesse* cit., p. 275 sgg.

all'esplicita testimonianza di Aristotele[1]; però bisogna riconoscere un fondo di verità, se non alla tesi dell'esclusivo aritmetismo, almeno a quella della priorità dei numeri rispetto alle loro espressioni geometriche. Noi troviamo infatti che le proprietà della serie numerica s'imprimono nello spazio, e non viceversa. Così l'uno, che è una grandezza discreta, comunica questa sua qualità al punto e ne fa un'entità estesa, in modo che lo spazio, come somma di punti, assume l'aspetto di una pluralità di atomi discontinui. Lungo questa via, la seconda generazione pitagorica doveva giungere quasi alle soglie della concezione atomistica della realtà naturale.

Ma una remora a queste conclusioni era suggerita da un'altra proprietà della serie numerica, che non si accordava con esse. I pitagorici hanno di buon'ora appreso a distinguere i numeri in pari e dispari e a trarre alcune conseguenze importanti dalla loro distinzione. Ogni numero dispari, quando è diviso in due parti, lascia in mezzo un'unità; ogni pari invece lascia uno spazio vuoto, senza padrone e senza numero[2]. Di qui essi erano tratti a considerare il pari come imperfetto e difettoso, il dispari come compiuto e perfetto; e ad identificare il primo con l'infinito, il secondo col limitato. E non sfuggiva loro che l'infinito, nella sua espressione geometrica, è suscettivo di illimitate suddivisioni, per mancanza di qualche cosa intermedia, che arresti il processo dicotomico. Questa stessa infinità, nell'ordine aritmetico, si rivela nella divisione dei numeri pari, e conduce i pitagorici, in un momento

---

[1] ARIST., *Metaph.*, XIV, 3. 1090-1091, spiega il concetto del punto come unità avente grandezza.

[2] SIMPL., *Phys.*, 455, 20; STOB., *Ecl.*, I, 22, 19.

imprecisabile della loro evoluzione, a scoprire il concetto dell' irrazionale numerico. Ora, come osserva un moderno storico [1], se la concezione dell'uno e del dispari li spingeva verso l'atomismo, la considerazione del pari e dell' infinito doveva invece fermare la loro attenzione sull' impossibilità di esaurire la divisione dello spazio in punti discreti e indivisibili, e quindi sul concetto della continuità spaziale. Pertanto l'opposizione del pari e del dispari, dell' illimitato e del limitato, ha il valore di una vera e propria antinomia tra il discreto e il continuo, dove la tesi e l'antitesi hanno eguale validità, perchè ciascuna di esse è fondata sopra una proprietà essenziale del numero. Che questa interpretazione sia plausibile, ci sarà confermato dagli argomenti di Zenone intorno alla struttura dello spazio.

Alla distinzione del pari e del dispari si allaccia anche un'altra veduta speculativa dei pitagorici. L'« uno » ha una posizione particolare nella serie numerica: preso in senso ristretto esso appartiene alla categoria del dispari; ma, in senso più largo, guardando la generazione di tutta la serie, esso ne costituisce il principio formatore, poichè, aggiungendosi al pari, produce il dispari, al dispari, il pari. Perciò la sua natura trascende la dicotomia: esso è la sintesi dei due termini, è il parìmpari (ἀρτιοπέριττον). Questa considerazione lo distacca a poco a poco al di sopra del livello degli altri numeri e ne prepara l'assunzione in una sfera filosofica più elevata, dove lo troveremo in seguito. Secondo le fonti, questa promozione dell'uno a dignità metafisica sarebbe avvenuta già nell'età presocratica:

---

[1] REY, op. cit., pp. 384-385.

esse infatti assegnano a Filolao la formulazione di un'antitesi suprema dell'uno e della diade, dove l'uno è il principio dell'ordine e del limite, la diade quello della molteplicità e dell'indeterminatezza[1]; ma noi crediamo che a questa fase finale della dottrina il pensiero greco non sia pervenuto prima di Platone, benchè la lenta maturazione di essa risalga a un'età precedente. È degno di nota, infatti, che la maggior parte delle nostre fonti consideri piuttosto l'aspetto pluralistico che quello unitario del numero. Il 2, il 3, il 7, ecc., hanno prerogative proprie, non diverse per dignità da quelle dell'uno e non mutuate da esse. Quindi, la rappresentazione del mondo del pitagorismo presocratico non è ancora accentrata in un principio unico (come sarà più tardi, quando l'unità si sarà sollevata sugli altri numeri), ma si raccoglie intorno a una pluralità di centri non connessi tra loro, benchè abbiano tutti una comune natura quantitativa e numerica. Tra i numeri che, al tempo di Filolao, sorpassano perfino il potere dell'uno, v'è il 10, la mistica decade, che, risultando dalla somma dei primi quattro termini della serie, ne riunisce in sè tutte le virtù. Nella sua espressione geometrica, rappresentata cioè da un triangolo con quattro punti alla base e uno al vertice, la decade prende anche nome di τετρακτύς (tetrade): una figura simbolica, che serviva ai pitagorici quasi come un termine sacro delle loro invocazioni e dei loro giuramenti. In un frammento di Filolao, la decade è detta « grande, perfetta, tale che realizza in sè tutte le cose, principio della vita divina e umana, senza cui tutto è indeterminato e oscuro »[2].

---

[1] AËT., I, 3, 8; FILOLAO, *Fr.* 6.
[2] FILOLAO, *Fr.* 11.

Pari e dispari, limitato e illimitato sono le prime due delle dieci coppie di opposti in cui si compendia il dualismo filosofico dei pitagorici. Le altre sono: unità e molteplicità, destro e sinistro, maschio e femmina, in quiete e in moto, retta e curva, luce e tenebre, bene e male, quadrato e a lati diseguali. Non sappiamo quando precisamente questa lista si sia formata: Aristotele la fa risalire al tempo di Alcmeone, in una forma più rudimentale e forse più incompleta [1]. L'enumerazione delle coppie di opposti, benchè ancora caotica e arbitraria, è già un tentativo per ridurre a un numero limitato e preciso le forze e i principii dal cui concorso e dal cui contrasto derivano i mutamenti e le specificazioni in seno alla natura. Un tentativo simile, su scala più ridotta, era stato fatto precedentemente dai Milesii; col pitagorismo si manifesta più chiara la coscienza che il divenire del mondo si svolga tra contrari, come tra due poli, l'uno dei quali (limitato, impari, maschio, luce, ecc.) costituisce un principio positivo di determinazione, l'altro un principio passivo e indeterminato. I termini opposti sono irriducibili l'uno all'altro, ciò che costituisce il carattere dualistico di questa intuizione; ma il campo d'azione è comune, ciascuno esigendo l'altro come necessario complemento.

Tra le coppie enumerate, una delle più antiche è quella della luce e delle tenebre, che ci pone in presenza di una primitiva fisica pitagorica. Sotto il nome di tenebre, i maestri della scuola intendevano alcunchè di analogo all'ἄπειρον di Anassimandro, o all'aria di Anassimene, cioè un'estensione illimitata,

---

[1] ARIST., *Metaph.*, I, 5, 986 *a* 22.

di nebbia o d'aria o di vuoto[1], diffusa per l'universo al di là del cielo visibile. E d'altra parte la luce promanava da una fonte centrale, da un fuoco situato nel mezzo del mondo e dotato di attributi divini. Il concorso di questi due elementi determinava un'aspirazione del vuoto infinito nell'interno del cosmo, sotto l'azione attrattiva del fuoco, e dava luogo così ad una specie di respiro cosmico[2]. S'è creduto da alcuni (p. es. dal Tannery) che questa dottrina primitiva non avesse alcun addentellato col posteriore matematismo pitagorico. Invece, l'idea rudimentale delle tenebre o del cieco abisso non era che il primo passo verso la concezione di un'estensione più o meno rarefatta, suscettiva di una interpretazione geometrica. Ne abbiamo la conferma dal medesimo passo della fisica aristotelica che ci ha conservato il ricordo di quella primitiva dottrina, dov'è spiegato che il vuoto introdotto nel mondo nel processo della respirazione cosmica ha per effetto di distinguere le nature dei corpi[3], ad analogia di quel che accade nella serie numerica, le cui unità discrete sono separate tra loro dal vuoto. Era dunque possibile, in uno stadio più evoluto della fisica, attribuire al numero, nella sua figurazione geometrica, il valore di un principio determinante in seno alla natura. Questo progresso è della più grande impor-

---

[1] La parola vuoto, nella primitiva fisica, va presa in un senso molto approssimativo.

[2] Arist., *Phys.*, IV, 6, 213 *b* 22.

[3] Aristotele, nel brano precedente, attribuisce al vuoto inspirato la funzione di διορίζειν τὰς φύσεις; ma il passo aristotelico, mentre chiarisce una questione, ne solleva un'altra più grave: a chi precisamente spetta la funzione del limitare e determinare. I critici sono su questo punto in disaccordo tra loro; in realtà, la versione di Aristotele non s'accorda con lo spirito della più matura dottrina, che fa del numero una forza determinatrice.

tanza nella storia della scienza, ma purtroppo è avvolto nella più fitta oscurità. Noi sappiamo che i pitagorici della seconda generazione si sono elevati a una concezione matematica della natura, facendo del numero il principio del limite e dell'ordine nella estensione materiale illimitata. Sappiamo ancora, che a questa profonda veduta essi sono giunti per mezzo della loro aritmo-geometria, che dava al numero una figurazione spaziale: così la materia, intesa come ciò che si estende nello spazio, veniva costretta nelle leggi delle figure e dei numeri. Più innanzi ancora su questa via, noi vedremo, nell'età di Platone, il matematismo insinuarsi fin dentro le radici del mondo fisico, nella concezione che la struttura degli elementi consti di forme geometriche fondamentali (la terra di cubi, il fuoco di piramidi, ecc.); e dobbiamo attribuire ai pitagorici il merito di avere scoperto la vitale continuità tra il pensiero che formula i concetti e i teoremi della matematica, e il mondo fisico che, per così dire, li realizza. Ma in qual modo preciso, e attraverso quali tappe, essi siano giunti, dall'embrionale fisica della luce e delle tenebre, alla matura fisica del numero e dell'estensione, non siamo in grado di precisare. Le fonti si limitano a sovrapporre e spesso a confondere le due concezioni. Di più, neppur la seconda di esse ci è pervenuta in una formulazione chiara. Aristotele, ch' è il nostro principale informatore, forse non l' intendeva compiutamente. Per lui una fisica che non facesse conto del peso della materia, non meritava nessun credito; quindi la fisica pitagorica, che con meri simboli matematici voleva comporre un mondo naturale, gli sembrava vicina al limite dell'assurdo [1].

[1] ARIST., *Metaph.*, 1083 *b* 8.

Così è avvenuto che, della visione matematica della natura secondo i pitagorici, ci siano rimaste poche notizie alquanto generiche. Gli elementi della loro cosmologia, trasmessi a noi da Aristotele e dai suoi seguaci, non conservano quasi più tracce dell'originario spirito scientifico con cui furono concepiti e si limitano a pochi particolari estrinseci ed appariscenti. Al centro dell'universo i pitagorici ponevano un fuoco centrale, principio di vita e di animazione cosmica, e intorno ad esso facevano rotare la terra, la luna, i pianeti, il sole e il cielo delle stelle fisse[1].

Non sappiamo con precisione a qual tempo risalga la loro scoperta della sfericità della terra e della circolarità dei moti celesti. Alcuni vogliono che essa non sia anteriore alla età di Platone che, per primo, ne fa menzione esplicita[2]. Ma, se si considera che l'idea del movimento della terra intorno al fuoco centrale è più antica e che la forma sferica, assai meglio della forma cilindrica immaginata dai Milesii, soddisfa alle condizioni di quel moto, si può inferire che la scoperta risalga almeno alla generazione di Filolao. A ogni modo, l'aver sottratto la terra allo stato d'immobilità a cui la inchiodavano le apparenze sensibili (che saranno più tardi ribadite dalla concezione aristotelica della gravità) è un fatto della più grande importanza scientifica. La posteriore scoperta di Aristarco di Samo (verso il 280 a. C.) sarà un'ulteriore conseguenza di quella premessa: basterà sostituire al fuoco centrale il sole ed elevarlo alla dignità di quel mitico ente, perchè

---

[1] ARIST., *De Caelo*, II, 13, 293 *a* 18.

[2] Così il Frank. Il Burnet invece crede che ne abbia avuto notizia perfino Pitagora.

l' ipotesi eliocentrica faccia una fugace apparizione nella scienza greca.

Per limitarci all'astronomia pitagorica dell'età presocratica, in essa aveva un posto importante un corpo invisibile, chiamato anti-terra, che insieme coi nove corpi visibili (la terra, la luna, il sole, i cinque pianeti allora conosciuti e il cielo delle stelle fisse, considerato come un corpo unico) realizzava il numero decadico perfetto. Che l'escogitazione di questa anti-terra, situata all'opposto della terra e perciò invisibile, fosse suggerita da un mero simbolismo numerico, sembra sia da escludere; nel silenzio delle fonti, gli storici moderni inclinano a credere che essa potesse servire come criterio sussidiario per la spiegazione delle eclissi [1]. Il cielo non era pei pitagorici il limite estremo dell'universo: al di là di esso si estendeva lo spazio o il vuoto infinito. Questo concetto era espresso da Archita in forma immaginosa: se, egli diceva, io giungo all'estrema parte del cielo, posso, oppur no, stendere la mano al di là di essa? È assurdo che non posso stenderla; ma se posso, vuol dire che v' è ancora corpo o spazio al di là [2].

All'eterno movimento ciclico degli astri si collegavano due popolari vedute del pitagorismo. L'una era quella del ritorno periodico di tutte le cose; l'altra, quella dell'armonia delle sfere. Della prima diceva Eudemo che, data l' identità del moto e la costanza delle successioni, tutti gli eventi si riprodurranno in un tempo prefisso: « così anch' io tor-

---

1 BURNET, *E. G. P.*, p. 305. Cioè il cono d'ombra prodotto dall'anti-terra doveva spiegare l'eclissi, dove questa non pareva spiegabile mediante l' interposizione di un corpo visibile.

2 SIMPL., *Phys.*, 467, 26.

nerò a parlare, tenendo questo bastoncino in mano, a voi seduti come ora; e le altre cose si comporteranno egualmente »[1]. Quanto all'armonia delle sfere, nota argutamente il Burnet, che l'espressione è doppiamente impropria, perchè la parola greca ἁρμονία significa ottava, e parlar di sfere prima di Eudosso è un anacronismo[2]. Ma, correggendo l'errore dell'espressione, resta il fatto che, pei pitagorici, ad ogni movimento doveva corrispondere un suono; quindi un movimento ordinato e perfetto, come quello degli astri, doveva produrre un mirabile accordo musicale. Come accade allora che noi non percepiamo questa celeste melodia? La risposta val più della domanda. La nostra sensibilità è in grado di cogliere i suoni solo nel contrasto col silenzio; quindi un suono continuo è per noi impercettibile[3].

In conclusione, se risaliamo al principio informatore della filosofia pitagorica, il numero, troviamo che esso rappresenta un progresso di fronte al principio materiale dei Milesii. Aristotele, che s'è compiaciuto di graduare le ἀρχαὶ dei suoi predecessori, osserva che il numero ha un posto intermedio tra il sensibile e l'intellettuale; quindi la filosofia del numero sta nel mezzo tra l'acqua e l'aria della primitiva scuola ionica e l'essere concettuale degli Eleati[4]. Questa osservazione è sostanzialmente giusta. Appartiene alla natura del principio, nel suo significato logico, di elevarsi sulla materia del divenire e di esprimere l'aspetto formale dell'organizzazione cosmica. Il numero dei pitagorici è uno stadio importante nel processo di epurazione del

---

[1] SIMPL., *Phys.*, 732, 26.
[2] BURNET, *E. G. P.*, p. 110.
[3] ARIST., *De Caelo*, II, 9, 290 *b* 12.
[4] ARIST., *Metaph.*, I, 6, 987 *b* 14.

« principio » dalle scorie sensibili delle antiche cosmogonie. Esso compendia in sè alcuni aspetti quantitativi costanti della realtà, ma è ancora impegnato, per così dire[1], nel divenire cosmico; è insieme materia e forma delle cose. Il progresso ulteriore del pensiero consisterà nell'accentuare il puro elemento concettuale, che è già implicito nella natura del numero e nel dare al pluralismo numerico, che ancora risente della molteplicità sensibile delle cose da cui è stato estratto, una più salda e più centrale unità. Tuttavia, come tramite di puri valori concettuali nella natura fisica, e quindi come simbolo della continuità tra il pensiero e il mondo, il numero ha una incomparabile importanza; ed è merito non caduco dei pitagorici di aver fermato su di esso l'attenzione dei filosofi, fin dagli albori della speculazione greca.

4. Eraclito. — Con Eraclito, nato ad Efeso all'inizio del 5° secolo, noi torniamo nuovamente dall'Italia meridionale alle colonie ioniche dell'Asia minore. E la vicinanza locale tra Efeso e Mileto, unita alla considerazione di una certa affinità del principio della filosofia eraclitea (il fuoco) con quello dei Milesii, ha suggerito ad alcuni storici l'idea di aggregare Eraclito alla scuola di Mileto, sotto la denominazione di una più comprensiva scuola ionica. Noi crediamo invece opportuno distaccarlo dai suoi predecessori, sia per ragioni di tempo, sia perchè manca un vero e proprio legame di « scuola », nel senso tecnico già chiarito, tra l'uno e gli altri, e sia, finalmente, perchè lo spirito delle due filosofie è profon-

[1] Rivaud, op. cit., p. 206.

damente diverso. I Milesii sono i grandi fisici dell'età presocratica; in Eraclito, invece, l'interesse per i problemi della fisica è secondario e, a volerlo collocare in primo piano, si rischia di svalutare tutta la sua filosofia. Vi sono frammenti eraclitei, che sembrano gettati a sfida delle pazienti investigazioni dei fisici, come quello che assegna al sole la grandezza di un piede e quello che lo fa nascere e morire tutti i giorni[1]: se dovessimo giudicarli scientificamente, secondo la misura del Tannery, dovremmo concludere che dai Milesii a Eraclito il regresso è vertiginoso. Ma, in verità, la grandezza di Eraclito è di tutt'altro ordine. Egli è il creatore della dialettica greca; e la sua stessa fisica acquista un migliore significato quando è considerata in dipendenza della dialettica, come una esemplificazione rapida e sommaria di una legge di contrasto e di armonia che domina tutta la realtà.

Da questo punto di vista, si spiega il profondo disprezzo di Eraclito per tutto il sapere precedente che, a suo giudizio, vagava alla superficie delle cose senza penetrarne l'intimo significato. « Polistoria » (πολυμαθία) è il caratteristico nome di cui egli si serve per bollare la presunta sapienza dei poeti e dei filosofi: « la polistoria non insegna a ragionare. Se no, avrebbe insegnato qualcosa a Esiodo, a Pitagora, a Senofane e a Ecateo »[2]. E i suoi frammenti rivelano un costante sforzo di evitare ogni dispersione mentale e di concentrarsi in un foco unico, da cui ogni cosa s'illumina. Il loro stile è incisivo e denso; quindi talvolta riesce oscuro e giustifica l'appellativo dato ad Eraclito dagli antichi, di σκοτεινός. Molto

---

[1] ERACLITO, *Fr.* 3 e 6.
[2] *Fr.* 40.

probabilmente, l'opera originaria da cui essi sono stati tratti aveva lo stesso carattere frammentario e aforistico; e non impropriamente il Diels l'ha potuta rassomigliare allo Zaratustra del Nietzsche, per la sua intonazione ermetica ed oracolare. Dell'una e dell'altra opera, infatti, si può dire egualmente quel che un passo del medesimo Eraclito dice dell'oracolo di Delfo: che non svela nè nasconde il pensiero, ma l'indica[1].

Queste considerazioni stilistiche, insieme con le notizie biografiche, dalle quali risulta che Eraclito appartenesse a una famiglia sacerdotale, hanno suggerito la prima idea di una derivazione del suo pensiero dai misteri. La tesi, enunciata dal Pfleiderer, ha qualche motivo di verosimiglianza; e il contenuto di alcuni frammenti, come vedremo, in parte la giustifica. Ma negli ultimi tempi si è talmente esagerato in questo senso, che si è finito per trarne nuovi motivi di oscurità, piuttosto che di chiarificazione, nell'interpretare il pensiero eracliteo[2]. Non bisogna

---

[1] *Fr.* 93.

[2] Il colmo dell'esagerazione è stato raggiunto dal MACCHIORO, nel suo *Eraclito*, 1922. Egli muove dallo strano criterio ermeneutico che, siccome una notevole parte dei frammenti eraclitei ci è stata tramandata da Ippolito che, nei suoi *Philosophumena*, istituisce dei paralleli tra gli eretici cristiani e i filosofi greci, si debba, nella natura della eresia confutata (che, nel caso di Eraclito, è il patripassianismo di Noeto) ricercar la chiave della dottrina del filosofo corrispondente. Quasi non si sapesse quanto sono artificiosi i paralleli di Ippolito, tra filosofie lontane sette od otto secoli l'una dall'altra! Una volta sulla cattiva strada, il Macchioro si sforza di rintracciare in Eraclito il Padre e il Figlio. Il fram. 52: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων (il tempo è un fanciullo che si diverte a giocare a dadi) è da lui interpretato così: Eone è il fanciullo ecc. (ma dov' è l'articolo determinante nel testo?); e il fanciullo, naturalmente, è Zagreus. Trovato il figlio, cercare il padre. Esso si nasconde nel fram. 53: πόλεμος πάντων πατήρ ἐστι: Pólemos è Giove, come dirà più tardi Crisippo. Per questa via, si può scoprire in Eraclito anche lo Spirito Santo.

dimenticare che, se anche il pensatore di Efeso ha avuto qualche contatto con gli ambienti misterici della sua patria o ha ricavato da qualche dottrina misterica degli spunti suggestivi (per es., nella sua intuizione dell'anima umana), egli, con l'elevarsi ai più veri misteri della filosofia, ha finito per tenere a vile quelli delle sètte. Il tono spregiativo del frammento 15°, dov'è detto che le oscene processioni dionisiache, se non fossero fatte nel nome di un dio, sarebbero vergognose, non lascia dubbi di sorta.

Nell'interpretazione della filosofia eraclitea, due vedute storiche sono in contrasto. L'una è quella tradizionale, che fa di Eraclito, per eccellenza, il filosofo del divenire, del flusso perenne delle cose, simboleggiato dal motto, che « non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume », perchè « a coloro che s'immergono negli stessi fiumi sopravvengono sempre nuove acque »[1]; l'altra è quella che fa di lui il filosofo dell'identità e della permanenza delle cose[2]. Si tratta però d'un'opposizione fittizia, escogitata dai cercatori di novità ad ogni costo. Eraclito è il creatore della dialettica, cioè di una concezione che ricerca l'accordo nei contrasti, l'unità nel vario, la permanenza nel mutamento. Perciò, accentuare l'importanza dell'uno o dell'altro elemento nella sua filosofia, significa perdere di vista il punto di giuntura, che è l'essenziale. Chi svaluta il divenire intacca indirettamente anche la trama che lo regge. Noi crediamo pertanto di reintegrare la figura tradizionale

---

[1] *Fr.* 91 e 12.

[2] Questa tesi è stata enunciata nella forma più paradossale dal Reinhardt, in *Parmenides*, 1916, secondo il quale non c'è un solo frammento che esprima il pensiero che le cose sono in continuo flusso (pp. 206-07). I due frammenti citati nella nota precedente non bastano forse?

del filosofo, e insieme il rigore scientifico dell' interpretazione storica, affermando che la sua concezione muova da un sentimento vivo e drammatico del divenire cosmico. Certo non è qui il tratto specifico di essa; ma piuttosto nella determinazione che il divenire si svolge tra i contrari e si alimenta della loro lotta incessante. La guerra è madre, regina e principio di tutte le cose [1]. Generale è la guerra tra gli esseri; una continua vicissitudine di vita e di morte forma il ritmo della realtà: il fuoco vive della morte della terra, l'aria della morte del fuoco, l'acqua della morte dell'aria, la terra della morte dell'acqua. Questa lotta ha la sua radice nell'opposizione qualitativa che è negli esseri: fuoco e acqua, tenebre e luce, giorno e notte, inverno ed estate, abbondanza e fame, sveglio e dormiente, giovane e vecchio, umido e secco, sano e malato, unisono e dissono, essere e non essere; queste e infinite altre coppie di opposti presenta la realtà, nella sua spontanea polarizzazione. Ma la contrarietà non basterebbe per sè sola a determinare il conflitto, se i contrari, in forza della loro natura tendessero a distaccarsi l'uno dall'altro e a vivere isolati; bisogna dunque aggiungere alla contrarietà l'unità e la comunanza di natura, che avvicini i contrari e li spinga l'uno contro l'altro [2]. E questo in realtà si osserva nel mondo. Giorno e notte sono una sola e medesima cosa, cioè uno stesso essere, che ora è chiaro, ora è oscuro. Uno e identico è il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, in quanto che nel suo muoversi l'uno divien l'altro e l'altro a sua volta l'uno [3].

---

[1] *Fr.* 53; Arist., *Eth. Nic.*, VIII, 2, 115 *b* 4.
[2] *Fr.* 76.
[3] *Fr.* 88.

Bisogna però notare che, nei citati frammenti, le espressioni verbali sorpassano la portata del pensiero che vi è racchiuso. Eraclito sembra affermare l'identità dei contrari; ma, di fatto, egli ne afferma solo l'unità. Giorno e notte, giovane e vecchio, non sono per lui la stessa cosa, ma cose opposte; e non si convertono l'uno nell'altro, bensì ineriscono nello stesso essere, e, volendo ciascuno dominare incontrastato, si genera dalla loro opposizione la lotta. L'unità è nell'ente da cui si diramano e di cui ognuno vorrebb'essere espressione unica e totale; per es., nella vita, che è gioventù e vecchiezza, e diviene teatro del contrasto tra le due forze che tentano di sopraffarsi a vicenda. In una fase filosofica più matura, la dialettica eraclitea, che è ancora malsicura nella sua formulazione concettuale, troverà una espressione adeguata nell'idea del « genere » che, nella propria realizzazione dinamica, si polarizza in « specie » opposte, le quali sono spinte a lottare tra loro, in forza dell'universalità che è alla loro radice e che sorpassa il particolarismo di ciascuna. Unità dei contrari, non identità di essi, e, tanto meno dei contradittorii[1]: tale è il senso e il limite della dialettica eraclitea.

Già nella filosofia di Anassimandro questa dialettica aveva avuto un fugace preannunzio. Ivi non solo l'idea degli opposti qualitativi, ma anche quella della loro necessaria lotta per il predominio, erano state chiaramente accennate. Ma l'affinità delle due dottrine fa risaltare anche meglio le profonde differenze tra l'una e l'altra. Per Anassimandro la lotta

---

[1] La confusione è stata fatta da Hegel, che prendendo alla lettera alcune parole di Eraclito, ha identificato la dialettica eraclitea con la propria.

era un' ingiustizia che i contrari si facevano a vicenda e di cui dovevano scontar la pena, col riconfluire nell'unità indeterminata; per Eraclito, invece, la lotta è la suprema giustizia. Essa dà al divenire il suo alimento inesauribile; quindi non è meramente distruttiva, ma continua creatrice di vita. Tutto ciò che nel mondo avviene, si fa per tensioni opposte, come nella lira e nell'arco; v' è dunque un' intima concordia nell'apparente discordia, un'armonia segreta, che vince la disarmonia dei contrasti[1]. In ultima istanza, c' è una razionalità intima delle cose, che si dissimula alla vista ma si attua nel profondo, perchè « la natura ama celarsi ». Noi ci lasciamo colpire dalle parvenze esterne, secondo le quali la lotta è distruzione e dissipazione di forze, ed amiamo perciò immaginare, come uno stato felice, il dominio incontrastato del solo termine positivo: così una giustizia senza ingiustizia, una verità senza errore, una luce senza tenebre, ci sembrano più feconde nel loro spiegamento pacifico. Invece, se questo stato potesse realizzarsi, esse sarebbero soggette a inerzia e a dissipazione; ciò che le alimenta è l'antitesi, che continuamente rinasce, dell' ingiustizia, dell'errore, delle tenebre[2]. È proprio qui la razionalità che si cela nella più riposta natura degli esseri, e che Eraclito eleva a dignità di Dio e di Logo.

Noi passiamo così dall' instabilità e diversità radicale di tutte le cose a un carattere permanente ed eterno, senza però abbandonare la posizione precedente. In effetti, le vicende del mondo non sono

---

[1] *Fr.* 8, 51, 54.

[2] *Fr.* 23: Non si riconoscerebbe la parola giustizia se non esistesse l' ingiustizia. *Fr.* 111: La malattia fa dolce la salute, il male il bene, il riposo il moto.

caotiche e arbitrarie, ma seguono una legge, che è la legge della guerra; ed è una realtà sola, uno stesso Dio, che accoglie in sè i contrari ed esprime la loro identica natura e insieme la ragione della lotta. La genialità di Eraclito si rivela in questa intuizione profonda dell'uno nei più, dell'essere nel divenire, e nel presentimento del significato razionale e mentale di siffatta unità e realtà. La legge non ha la stabilità inerte e sterile di una natura materiale; essa è rapporto tra le cose, è un ordine, una proporzione, un'armonia; quindi ha una realtà d'ordine ideale e mentale. La sua stabilità è quella di un pensiero eterno che domina il mondo; in virtù di essa un raggio dell' intelligenza brilla nella natura e la vita delle creature ha un significato divino.

La concezione eraclitea del Logo è una tappa importante nella via della scoperta filosofica della mente e dei suoi valori. Si è discusso se questo Logo agisca intenzionalmente ed abbia attributi personali. Ma sono idee premature, nella fase speculativa che noi consideriamo, dove l' idea stessa della personalità non è ancora collocata a foco. Una sola cosa è possibile affermare, sull'autorità delle fonti: ed è che il Logo di Eraclito è un pensiero universale e comune, che integra in sè tutti i punti di vista parziali e incompiuti degl' individui. In effetti, nella lotta degli esseri, ciascuno dei contendenti cerca di attuare se stesso a spese dell'altro; esso è chiuso nel suo mondo proprio, e di lì giudica ingiusta e lesiva la pretesa altrui. Bisogna elevarsi al di sopra della contesa per poterla seguire in tutto il suo spiegamento e per giustificare egualmente gli avversari, come collaboratori inconsapevoli a un'opera comune. Tale è la funzione del Logo eracliteo, che trova conferma in numerosi passi, dove si esortano gli

uomini a seguire il Logo, che è di tutti, rinunziando alla pretesa di vivere come se avessero una ragione privata (ἰδίαν φρόνησιν), e ad appoggiarsi all' intelligenza universale come una città alla legge, ed anche con maggior forza « perchè tutte le leggi umane sono nutrite dalla sola legge divina che domina incontrastata, e basta a tutto, e di tutto viene a capo »[1].

Ma, insieme con questi caratteri del Logo, di tanta elevatezza idealistica, ne sussistono altri di più rozza e ingenua natura. Nessuno dei presocratici riesce a concepire la mente come qualcosa d' immateriale: siccome manca ad essi un' idea definita della materia, anche l' idea opposta non può precisarsi; e la differenza tra il più alto e il più basso della gerarchia dei valori oscilla tra un minimo e un massimo di densità materiale. Così anche il Dio di Eraclito — il Logo — è un corpo sottilissimo, estremamente mobile e quindi capace di permeare tutte le cose; in una parola, esso è il Fuoco, principio di distruzione e di creazione, di discordia e di armonia. Il « mondo in cui viviamo non l'ha fatto nessuno degli dèi o degli uomini; ma era ed è e sarà sempre fuoco eterno, che si accende e si spegne secondo misura »[2].

La cosmologia eraclitea non è che la storia della vicenda eterna del fuoco, nel suo raffreddarsi e riaccendersi, conforme alla legge della guerra che distruggendo crea e creando distrugge. V' è quindi un ordine dinamico degli elementi cosmici, che assegna a ciascuno il suo posto nel divenire e gl' impedisce di mutarlo. Per usare lo stile immaginoso di Eraclito, anche il sole non può sorpassare le sue misure; altrimenti le Erinni, ministre della Giustizia, sa-

---

[1] *Fr.* 2, 114.
[2] *Fr.* 30.

pranno ritrovarlo [1]. Nella spiegazione particolare della genesi delle cose, non eccelle il genio di Eraclito: forse, appunto perciò, i frammenti relativi sono più rari e le notizie dossografiche non collimano neppure con essi [2]. Egli immagina che il fuoco si converta immediatamente nell'acqua (perchè l'acqua è più di ogni altro corpo contraria alla sua natura); e l'acqua a sua volta, in parte si consolida in terra, in parte si solleva in forma di tromba d'aria (πρηστήρ), che col moto si arroventa e ridiventa fuoco. In questa traduzione ingenua dei valori mentali della dialettica in termini materiali, tutto il loro pregio si disperde: il Logo, degradato a elemento particolare, decade inevitabilmente dalla sua funzione di re della guerra e diviene parte del conflitto [3]. Ma l'originalità di Eraclito si risolleva non appena dalla minuta spiegazione scientifica egli passa alla veduta d'insieme del processo cosmico. Quelle stesse trasformazioni ingenue degli elementi l'uno nell'altro appaiono allora soggette ad una legge superiore di compensi cosmici, per cui il fuoco che, lungo una delle vie dell'evoluzione, si distrugge nell'acqua, lungo l'altra via si reintegra; e quindi il combustibile cosmico che alimenta il divenire non è soggetto a esaurimento. Eraclito chiama le due vie «il cammino all'in giù» e «il cammino all'in su» ed afferma che esse siano identiche [4], appunto nel senso che

---

[1] *Fr.* 94.

[2] La ricostruzione si fonda principalmente sul frammento 31, che mal s'accorda col passo di AËT., I, 3, 11.

[3] Altre spiegazioni particolari son quelle, secondo cui gli astri si nutrono di esalazioni della terra ed hanno forma di catinelle, che, inclinandosi, danno luogo alle eclissi (AËT., II, 17, 4; II, 24, 3). Sulla fisica di Eraclito si veda il cap. VII del Tannery, op. cit.

[4] *Fr.* 60.

v' è compensazione continua di creazione e distruzione. Con questa veduta però contrasta nel modo più palese un frammento, in cui si accenna a una conflagrazione finale, che porrà termine alle vicende cosmiche, perchè il fuoco giudicherà e condannerà tutte le cose [1]. Sul disaccordo, tutti gl' interpreti sono consenzienti; ma alcuni, come lo Zeller, vogliono riversarlo su Eraclito; altri sui rimaneggiatori stoici della dottrina eraclitea, che avrebbero interpolato quel frammento per dar credito alla propria dottrina dell' ἐκπύρωσις. Nel silenzio delle fonti, l'opzione è libera. Noi crediamo molto più ragionevole addossare la contradizione a un intermediario poco intelligente, che non al creatore della dottrina, il quale, avendo egli stesso scoperto la legge dei compensi che regge la natura, non poteva di colpo smentirla con un clamoro scompenso definitivo [2].

All'embrionale fisica testè descritta corrisponde un'embrionale psicologia. L'anima umana è una scintilla del fuoco cosmico, e la sua razionalità deriva dall'essere in comunione di vita con quel principio divino. E come il fuoco si smorza nella natura e si converte nell'acqua, così anche il corpo umano, ch' è di sostanza umida, segue la legge della rimanente natura. Anzi dobbiamo ritenere che proprio queste considerazioni psico-fisiologiche siano state per Eraclito il punto di partenza della sua più generale costruzione fisica. Quel passaggio dal fuoco all'acqua

[1] *Fr.* 66.

[2] Che la contradizione non possa attribuirsi a Eraclito, è opinione anche del Burnet (*E. G. P.*, p. 158 sgg.). Questi però soggiunge che nessuna citazione si può addurre, che giustifichi la presenza, in Eraclito, della dottrina dell' ἐκπύρωσις. Ora è vero che il fram. 66 non usa questo termine, ma non si può negare che ne sottintenda il concetto. Per scagionare Eraclito da una contradizione troppo banale, non c' è che da ritenere il passo come interpolato.

che, astrattamente enunciato, ci colpisce con la sua stranezza, acquista un senso molto plausibile se vien considerato come la generalizzazione cosmica d'una esperienza personale più limitata. L'anima e il corpo corrispondono al fuoco e all'acqua: l'una è il soffio, l'alito caldo, che mantiene la temperie del corpo; quest'ultimo invece, quando è privato dell'anima, si raffredda, e, seguendo la sua natura, si scioglie in liquido. Il ribrezzo per il cadavere, che è espresso in qualche frammento eracliteo, deriva non solo dalla generica ragione che per gli antichi il cadavere è cosa impura, ma anche dal particolare carattere di questa filosofia, che fa dell'acqua l'immediata degradazione del fuoco divino [1].

Ipoteticamente, si potrebbe ricostruire anche l'altra via, lungo la quale l'acqua si riconverte in fuoco, riflettendo che l'alimentazione del corpo ricrea il calore interno con cui l'anima si ritempra. Così tutta la visione del macrocosmo non sarebbe che una proiezione ingrandita del microcosmo. Questo, con molta verosimiglianza, è stato il cammino seguito da Eraclito: dall'uomo al mondo; e se le fonti non ce ne danno esplicita conferma, ci autorizzano però a supporlo, coi loro cenni frequenti alle qualità del « secco » e dell'« umido », corrispondenti all'anima e al corpo. Così l'anima più intelligente è detta secca o asciutta, perchè conserva in sè con maggior purezza il fuoco cosmico. L'anima umida invece è quella che più si lascia sopraffare dagli umori corporei, come si osserva negli ubbriachi [2].

---

[1] *Fr.* 96. I morti sono da allontanare anche più del letame.

[2] *Fr.* 117, 118 ecc. Sesto (*Adv. Mathem.*, VII, 29), aggiunge alcune considerazioni sul sonno e sulla veglia. Nella veglia noi assorbiamo il logo divino mediante il respiro e diveniamo, così, intelligenti; nel sonno invece, i pori del corpo si chiudono, e noi, trovandoci preclusa

Mescolate con queste ingenue qualifiche materialistiche, ve ne sono altre di più puro stile intellettuale. L'anima, scintilla del Logo divino, può elevarsi alla comprensione delle leggi cosmiche, rifluendo nella ragione universale e comune che compendia in sè quelle leggi. « Ad essa, infatti, appartiene il pensiero che da sè si accresce »[1]. E il pensiero a sua volta non si confonde con la sensibilità, benchè si giovi di essa, com'è facile argomentare indirettamente dal passo che dice: « Cattivi testimoni sono gli occhi e le orecchie agli uomini che hanno le anime barbare »; e, direttamente, dall'altro passo già citato, che fa colpa ai più di vivere come se avessero una mente particolare, invece di elevarsi al logo comune a tutti[2].

Una quistione molto dibattuta è se possa attribuirsi all'anima, secondo Eraclito, l'immortalità personale. Le vedute degli interpreti moderni sono discordi e i testi su cui si appoggiano sono ambigui. In linea generale, e ponendo mente allo spirito del sistema, è lecito escludere che la fine del corpo segni la morte anche dell'anima. Questa confluisce nel fuoco universale; e così si completa il cammino all'in su del processo cosmico. Ma il ricongiungersi dell'anima alla fonte non significa persistere in una forma d'esistenza personale: anzi, significa cancellare ciò che nella vita terrena ne faceva un « mondo

---

la comunicazione con l'interno, restiamo in uno stato di stupore. Il Burnet (*Gr. Phil.*, p. 60) spinge anche più oltre di quel che noi abbiamo fatto l'analogia del microcosmo e del macrocosmo. Veglia, sonno, morte, corrispondono rispettivamente a fuoco, acqua, terra. Infatti il cadavere passa dopo un certo tempo dallo stato liquido a quello terreo: così, nella generale concezione fisica di Eraclito, si spiega il passaggio dall'acqua alla terra.

[1] *Fr.* 115.

[2] *Fr.* 107 e 2.

privato », che le precludeva la vista del logo universale. Quindi, a voler risolvere la quistione secondo lo spirito del sistema, si è tratti a negare la sopravvivenza dell' individuo, per il fatto stesso che la personalità è un disvalore, non un valore. Nondimeno, vi sono dei frammenti che rendono questa conclusione meno sicura. « Gli uomini non sperano e non credono ciò che li attende dopo la morte. » « I più grandi morti attendono le più grandi sorti. » « Di là essi si elevano e divengono guardiani vigilanti dei vivi e dei morti » [1]. Non sarebbe strana la coesistenza, tanto frequente anche in altri presocratici, di due concezioni diverse e inconciliabili intorno all'anima. Ma noi non riusciamo a convincerci che i frammenti citati (i quali, se ci fossero pervenuti nel loro contesto, potrebbero avere un significato molto diverso) siano di tanto peso da giustificare una sopravvivenza individuale. Anche nell' ipotesi di un' immortalità più generica, come un riflusso nel logo universale, essi non perdono tutto il loro significato [2].

Della complessa concezione eraclitea l'antichità classica ha apprezzato l'aspetto più apparente, quello della varietà e della mutevolezza delle cose, e ne ha fatto perciò un termine di contrasto con la filosofia eleatica, dov' è accentuato l'aspetto dell'unità e dell' immobilità, e il divenire è degradato a mera

---

[1] *Fr.* 27, 25, 63. Il MONDOLFO, *Il pensiero antico*, p. 26, si appoggia specialmente sul fr. 77, che interpreta nel senso che, entrando nel corpo (umido), l'anima (fuoco) subisce un periodo di morte da cui risorge alla morte del corpo, liberandosi dall'elemento umido; perciò, egli soggiunge, il fr. 62 considera gl' immortali (anime) come mortali, e i mortali (uomini) come immortali. Ma tutto ciò non concerne l' immortalità personale.

[2] È importante notare che lo stesso Rohde, il quale avrebbe avuto interesse a sollecitare i testi eraclitei a favore della tesi dell' immortalità individuale, è stato tra coloro che l'hanno più esplicitamente esclusa.

apparenza ingannatrice. In realtà, come vedremo, il contrasto sussiste, ma è più profondo: esso sta tra due logiche, tra la dialettica degli opposti, che fonda l'idea dello sviluppo, e la logica dell'identità, che chiude l'universo entro forme stabili e immote. Questo più profondo significato non poteva fin dal principio essere inteso, perchè la consapevolezza dei principii formali delle due logiche era ancora scarsa nei fondatori dei due indirizzi, che immediatamente traducevano o, per così dire, versavano l'identità e l'opposizione nelle cose naturali. Solo nell'età socratica, quando l'analisi concettuale sarà divenuta l'oggetto proprio della filosofia, alcuni elementi di quel contrasto affioreranno alla luce.

5. La Scuola di Elea. — Anche alla scuola eleatica, come a quella pitagorica, la tradizione assegna un'origine fuori d'Italia, facendola dipendere da Senofane che, nato a Colofone nella prima metà del 6° secolo, dimorò per qualche tempo della sua vita randagia di rapsodo, a Elea, nell'Italia meridionale, e coi suoi canti svegliò l'interesse filosofico del giovane Parmenide. Di quei canti, che formavano due raccolte, una di *Elegie*, un'altra di *Parodie*, ci sono rimasti alcuni frammenti, dai quali possiamo argomentare la varietà dei loro temi, in gran parte occasionali e conviviali, come potevano addirsi a un rapsodo, e non costretti, a differenza del poema di Parmenide, in un unico schema logico e dimostrativo. Uno degli elementi preferiti era la critica, condita di molti sarcasmi, delle superstizioni popolari intorno agli dèi, contro le quali il pensiero di Senofane si ergeva in nome di un Dio unico, affatto scevro di ogni attributo antropomorfico. Da questa

prima intuizione teologica dell' Uno, secondo la tradizione, Parmenide poi avrebbe tratto la sua concezione, trasponendo quell'ente dal piano della teologia sul piano razionale della filosofia.

Questa veduta è stata, ai nostri tempi, contestata per due vie diverse. Da una parte il Tannery e il Burnet hanno negato ogni rapporto tra Senofane e Parmenide, perchè la filiazione tradizionale mal si adattava alla loro interpretazione dell'eleatismo, come una dottrina schiettamente materialistica: un prologo teologico era affatto fuori posto. Per il Tannery, Senofane non sarebbe stato che « un poeta umorista », senza importanza scientifica [1]; per il Burnet, anche il nome di teologo non gli sarebbe appropriato [2].

D'altra parte, tra i frammenti senofanei ci è pervenuta, pel tramite di Teofrasto, una lunga discussione filosofica, dove la tesi dell'unità divina esce dalla vaga nebulosità di una ingenua teologia e vien rigorosamente fondata mediante una serie di argomentazioni dialettiche. Questo brano, se fosse autentico, darebbe un tutt'altro carattere alla personalità mentale di Senofane. Ma lo Zeller e il Diels hanno potuto dimostrare che a torto esso è stato posto sotto l'autorità di Teofrasto; si tratta invece di una interpolazione tardiva, tratta da uno scritto pseudo-aristotelico, dal titolo *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, composto da un peripatetico del 1° secolo d. C. Ma recentemente, uno storico dell'eleatismo, il Reinhardt, ha voluto riaccreditare quel testo, e, vedendo che il suo contenuto dialettico era inconciliabile con l'immagine di un Senofane mero teologo e precur-

---

[1] TANNERY, *Pour l'histoire*, ecc., p. 131.

[2] BURNET, *E. G. P.*, p. 120; *G. P.*, p. 64: Parmenide, secondo il Burnet, si ricollega ai pitagorici, non a Senofane.

sore, non ha esitato a fare, del vecchio rapsodo di Colofone, un discepolo di Parmenide [1]. Così il « poeta umorista » del Tannery è diventato un collaboratore zelante di Zenone e di Melisso nella difesa delle tesi eleatiche!

Tra le due esagerazioni, noi scegliamo la via tradizionale, che attribuisce a Senofane il merito di avere, se non fondato, almeno preparato l'eleatismo. Attribuire al cantore dei Σίλλοι i complicati ragionamenti del *De Melisso* e far di lui, già vecchio, un neofita, è un anacronismo. D'altra parte, i brani autentici che possediamo dei suoi poemi giustificano, contro il Tannery e il Burnet, la fama di teologo che gli è stata conferita fin dall'antichità. Certo, egli non è un teologo professionale; ma un uomo dotato di mente larga e di elevato sentimento morale, che polemizzando col politeismo popolare, ha avuto un'intuizione profonda dell'unità di Dio. Egli concepisce « un dio tra gli dèi e gli uomini il più grande, che non somiglia agli uomini nè per il corpo, nè per il pensiero » [2]; un dio che « tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero sente » e « senza fatica governa tutte le cose con la forza della sua mente » [3]. E critica Omero ed Esiodo, che hanno attribuito agli dèi le cose più vergognose, come furti, adulterii e inganni reciproci [4]. E schernisce l'antropomorfismo con parole che corrono ancor oggi tra noi. « I mor-

---

[1] REINHARDT, *Parmenides*, p. 110 sgg. In questo così radicale contrasto di vedute, la cronologia di Parmenide subisce stiramenti incredibili: il Burnet, in base al dialogo di Platone intitolato al grande Eleate, fa di quest'ultimo un contemporaneo (più anziano) di Socrate; il Reinhardt invece lo colloca subito dopo di Anassimandro. Gli eccessi dell'ipercritica ci conciliano sempre più con la tradizione.

[2] SENOF., *Fr.* 23.

[3] *Fr.* 24, 25.

[4] *Fr.* 11.

tali credono che gli dèi abbiano una nascita, e vesti e voci e corpo e carne come loro »; così « gli Etiopi fanno i loro dèi camusi e neri, e i Traci dicono che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi ». « Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani, e con le mani potessero disegnare e compiere opere simili a quelle degli uomini, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili a cavalli e i buoi simili ai buoi, e darebbero ad essi dei corpi come i propri »[1].

Questa intuizione ha qualche apparenza di monoteismo, ma, se ben si guarda, nell'idea di un dio che è al di sopra di tutti gli altri dèi, è implicito il riconoscimento di un politeismo subordinato. Inoltre, la nostra conoscenza frammentaria del pensiero religioso di Senofane è integrata da un passo in cui Aristotele, dopo di avere accennato al problema della finità e dell'infinità dell'essere, afferma che Senofane non sembra aver toccato alcuna di queste due nature, ma guardando l'universo nella sua totalità, ha detto che l'Uno è Dio[2]. Piuttosto che di monoteismo, dunque, è giusto parlare di panteismo, come concorda ormai la maggior parte degli storici, e com'è anche più consono allo sviluppo metafisico che l'idea dell'Uno riceve in seguito nella scuola eleatica[3].

---

[1] *Fr.* 14, 16, 15.

[2] ARIST., *Metaph.*, I, 5, 986.

[3] Le fonti attribuiscono a Senofane anche altre vedute più particolari, come quella, molto caratteristica, che fa la terra finita nella sua parte superiore, nella quale noi ci moviamo e che è limitata dall'aria, infinita nella parte inferiore (*Fr.* 28); e quella che fa nascere e crescere le cose da un miscuglio di terra ed acqua (*Fr.* 29). Egli mutua ai Milesii le sue embrionali nozioni fisiche, aggiungendo di suo qualche osservazione sagace, come p. es. quella che la terra si va gradualmente liberando dell'umidità in cui all'origine era sommersa, com'è dimostrato dal ritrovamento di conchiglie sui monti e di impronte di pesci nelle latomie siciliane (HIPPOL., *Ref.*, I, 14).

Il vero fondatore dell'eleatismo è Parmenide, fiorito ad Elea nella prima metà del 5° secolo, e nato, con molta probabilità, sulla fine del precedente [1]. Di lui possediamo un notevole gruppo di frammenti, che ci permettono di ricostruire, nelle grandi linee, il suo poema *Sulla natura*. Il prologo ci presenta, in forma immaginosa, il poeta-filosofo in atto di salire sopra un cocchio condotto dalle figlie del Sole per recarsi al seggio della Dea, che dovrà impartirgli un veridico insegnamento sulla natura delle cose. Come ritiene il Burnet, questa specie di viaggio dantesco lascia sospettare che Parmenide sia un convertito, che cioè si sia a lungo sviato tra le mutevoli e vane opinioni dei mortali, prima di rivolgersi alla Dea, per ascoltare l'autentica voce della verità. E tra quelle opinioni, non è improbabile che egli abbia conosciuto le dottrine del contemporaneo Eraclito, alle quali sembrano alludere i versi in cui si parla di mortali « a due teste », che « si agitano qua e là... insensati, ai cui occhi l'essere e il non essere appare identico e non identico, e il cammino di tutte le cose è in direzioni opposte » [2].

Il carattere mitico del prologo non deve però

---

[1] Noi non accettiamo, contrariamente al Burnet, la cronologia del *Parmenide* platonico, che ci sembra artificialmente adattata, in vista di rendere possibile l' incontro tra il vecchio Parmenide e il giovane Socrate.

[2] *Fr.* 6. Lo Zeller che considera come contemporanei Parmenide ed Eraclito nega che l'uno possa aver conosciuto alcunchè dell'altro; ma noi non crediamo che la distanza da Efeso a Elea possa essere considerata come un ostacolo insormontabile, data la frequenza dei rapporti tra le colonie greche. L'allusione alle « direzioni opposte », cioè a una veduta tipicamente eraclitea, a noi sembra una prova convincente; supporre invece che Parmenide si riferisca ai Milesii, non giova, perchè manca, nella dottrina di questi ultimi, ogni oscillazione tra l'essere e il non essere.

essere inteso come il preludio a una dottrina teologica. Esso serve da poetico scenario e insieme da suggello di veridicità a una filosofia di schietto stile razionale, che si svolge in virtù di un principio esclusivamente logico. La dea si limita a indicare due possibili vie aperte alla ricerca: l'una è quella del pensiero, della scienza, della verità, che consiste nel trarre rigorosamente tutte le conseguenze implicite in una proposizione certa; l'altra è quella dell'opinione che, non guidata dalla logica, accoglie e confonde insieme delle vedute contrastanti, e perciò ondeggia e si disvia.

Sulla via della verità, la proposizione in cui s'incardina il sistema permenideo è che « l'essere è e il non essere non è »: che apparentemente sembra un truismo o una tautologia, ma, in realtà, porta, come vedremo, all'affermazione e alla negazione di una serie di attributi, che le danno un senso e un rilievo. A quella prima proposizione si giunge immediatamente in forza del puro pensiero a cui l'essere è, per così dire, commisurato: « La stessa cosa è il pensare e l'essere, il pensiero e l'oggetto del pensiero » [1], cioè la realtà è il diretto termine del pensare, mentre l'inesistente è impensabile.

Sull'interpretazione di questo rapporto, tre vedute sono possibili: o che l'essere detti la sua legge al pensiero, o che il pensiero detti la sua legge all'essere, o che nessuno dei due detti legge all'altro, ma siano sotto il dominio di una comune legge logica: quella d'identità o di non contradizione. Nella prima ipotesi, che ha per suo fautore più reciso il Burnet, Parmenide è padre del materialismo. Ma per convalidarla, cioè per dare all'essere un'azione deter-

---

[1] *Fr.* 5-8.

minante sul pensiero, è necessario forzare l'interpretazione dei testi parmenidei fino al punto di snaturarli [1]. E tutto questo, per ottenere un risultato poco concludente. Infatti, come si vedrà dal contesto della nostra esposizione, Parmenide non fa che aggirarsi intorno ad un unico punto: la non contraditorietà dell'essere; e sarebbe strano e distorto voler fare scaturire questo principio di evidente natura logica e mentale dalla materia anzichè dal pensiero. Ma d'altra parte, ammettere che il pensiero detti la legge all'essere, cioè far di Parmenide il padre dell'idealismo, è una tesi ugualmente eccessiva, perchè implica una sovrapposizione di due piani, mentale e fisico, che non ha addentellati nelle fonti, e che anzi contraddice all'ingenua traduzione che Parmenide fa dell'essere in termini fisici [2]. Resta la terza interpretazione [3], che è la sola plausibile:

---

[1] Riferiamo i due testi citati al num. prec.: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι e ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. Il Burnet (*E. G. P.*, pp. 173 e 176) traduce: *for it is the same thing that can be thougt and that can be*, e *The thing that can be thougt and that for the sake of which the thougt exist is the same.* Egli cioè converte l'attivo pensare in un passivo essere pensato che non è grammaticalmente giustificabile, e aggiunge un'idea di possibilità, che manca nel testo. Più moderatamente, il Robin (*La pensée grecque*, p. 105) compie un'analoga inversione del pensiero parmenideo, affermando che « P. ha concepito l'essere da fisico, poi ha trasposto questa concezione nel piano del pensiero logico ». È vero il contrario, e lo stesso Robin avrebbe dovuto accorgersene, egli che più innanzi, parlando dello sfero, dice: « il solo mezzo per comprendere *questo strano corpo logico* è di concepirlo come una estensione la cui indivisibilità e continuità sono tutte intellettuali ». Il che vuol dire che P. non ha concepito il suo essere da fisico, ma da logico, e l'ha trasposto nella fisica.

[2] La tesi idealistica è stata sostenuta con maggiore impegno dal Cohen, più moderatamente, dal Baeumker e da altri.

[3] L'interpretazione logica è stata sostenuta dal Reinhardt e dal Calogero. Quest'ultimo, anzi, nei suoi *Studi sull'eleatismo* propone una nuova interpretazione dei due passi citati, per accordarli anche meglio con la sua tesi. « Pensare è lo stesso che dire che è (quel che pensi) », e « la stessa cosa è il pensare e il pensiero che è ». L'inter-

la vera scoperta parmenidea è quella del principio d'identità; ma egli non riesce ancora a elevarsi a un grado tale di astrazione da concepirlo nella sua purezza, cioè in sede puramente mentale, e lo esprime in termini fisici, cioè lo modella sull'oggetto immediato del pensiero. Non bisogna infatti dimenticare che la logica, come scienza dei puri concetti, è una creazione più recente, che s'inizia con Socrate e si perfeziona con Aristotele. Si spiega pertanto che Parmenide svolga sul piano dell'essere quel principio, di cui non sa dare una formulazione autonoma; e che la non contraditorietà del pensiero si realizzi per lui nella forma di una non contraditorietà del reale. Da questo punto di vista, noi possiamo intendere tutto il suo procedimento mentale, anche in ciò che ha di deficiente e immaturo. Innanzi tutto, la sua ontologia ha un carattere essenzialmente logico, perchè è una pura oggettivazione del principio d'identità, polemicamente integrato dalla negazione di tutto ciò che vi contraddice. Inoltre, lo spostamento di un'essenza logica su di un piano fisico implica un'inevitabile deformazione di essa; il che spiega quanto v'è d'inadeguato nella rappresentazione parmenidea dell'ente come una sfera bene

---

pretazione è molto ingegnosa, ma va incontro a due difficoltà, l'una grammaticale, che sta nel rendere l'οὕνεκεν con un semplice *che*; l'altra, di natura filosofica, che dipende dalla necessità di ammettere, nell'interpretazione del Calogero, due fasi nell'oggettivazione dell'essenza logica, l'una rappresentata dall'« è » copula, l'altra dall'essere fisico. Certo non è infrequente il caso che il pensiero greco giochi sullo scambio tra l'essere copula e l'essere reale; ma, nei riguardi di Parmenide, nessun altro testo giustifica questa veduta, e tanto meno un passaggio dall'uno all'altro essere. Noi crediamo che l'interpretazione « logica » della filosofia di Parmenide, su cui siamo d'accordo col Calogero, si giustifichi anche nella spiegazione tradizionale, che accettiamo, dei due testi.

arrotondita alla sua superficie[1]. Infine, se vogliamo definire la posizione di Parmenide in rapporto con l'idealismo e il materialismo, dobbiamo dire che essa è al di qua di quella biforcazione, sebbene la prepari. Basterà infatti che Leucippo e Democrito rompano l'instabile equilibrio tra l'essere e il pensiero e travasino nell'essere tutta la razionalità del pensiero, perchè il materialismo venga alla luce, con quel carattere essenzialmente logico (e per nulla sperimentale) che è proprio della filosofia greca, e che ne rivela l'origine parmenidea. Ma basterà, d'altra parte, che Platone compia l'opposto lavoro, di astrarre in un piano ideale quella stessa razionalità, perchè sorga l'idealismo, anch'esso con un'indelebile impronta logica. Parmenide rappresenta dunque l'unità ancora indifferenziata del materialismo e dell'idealismo.

Inteso questo punto, è facile ricostruire la sua tesi. Il pensiero, cioè l'essere, suo oggetto immediato, è, ed esclude tutto ciò che contraddice alla sua identità, cioè che appartiene al non essere. Il che vuol dire che esso non era e non sarà, perchè quel che era (e non è più) e quel che sarà (e non è ancora), non sono — ma dal non essere nulla può venire. Dunque l'essere è, in un presente eterno e indefettibile. Similmente, esso non può esser generato, altrimenti dovrebbe venire dal non essere, nè può

[1] Questa inadeguatezza è stata avvertita da Aristotele in un passo del *De Caelo* (III, 1) dove, parlando di Parmenide e di Melisso dice: « perciò stesso che sostenevano che non vi è niente al mondo fuori della sostanza delle cose sensibili, e che avevano sospettato che ci dovessero essere delle sostanze immateriali, affinchè la conoscenza e il pensiero fossero possibili, essi hanno trasportato agli oggetti dei sensi le teorie che applicavano dapprima agli esseri immateriali ». In questo passo vediamo una conferma decisiva della nostra interpretazione.

corrompersi, perchè finirebbe nel non essere, nè può crescere, perchè donde, se non dal non essere, verrebbe il di più? Dunque, esso è inalterabile. Ed è anche immobile, perchè, per muoversi, dovrebb'esservi un vuoto di essere, in cui potesse passare; ed è indivisibile, perchè chi altro, fuor del non essere, potrebbe dividerlo? Quindi è unico, tutt'intero, compatto, continuo, perchè, in mancanza di un non essere che lo spezzi e l'inframmezzi, l'essere è sempre in contatto con l'essere. « Il Destino l'ha incatenato ad essere tutt'intero e immobile: per esso non sono che nomi tutte le cose che i mortali han posto credendole vere, il nascere e il morire, l'essere e il non essere, il cambiar luogo e il mutare del brillante colore »[1].

Ma unità, totalità, continuità, immobilità, hanno la loro espressione fisica in una sfera materiale compatta. Dunque l'essere è una massa sferica rotonda, egualmente densa a partir dal centro in ogni direzione, perchè non v'è nulla che le impedisca di estendersi egualmente e tolga o aggiunga qualcosa, in un punto o in un altro, al suo essere[2]. Questa sfera è l'immagine corpulenta del principio logico che l'ha generata e che s'è trasfuso, per così dire, in essa. Il principio, come sappiamo, è quello d'identità, che, nella sua formulazione polemica, prende

[1] *Fr.* 8 *passim.*

[2] Ibid. Il Calogero, per contrastare l'interpretazione materialistica dell'ente, interpreta la sfericità nel senso, non che l'essere sia eguale in ogni parte dal centro, ma che a partire dal centro avanzi in ogni sua parte con eguale energia. Ma questa visione dinamica è in contraddizione flagrante con la dottrina parmenidea: dove mai l'essere avanzerebbe se non nel non essere? Bisogna invece francamente riconoscere la materialità dell'espressione dell'ente, che non infirma la sua natura di « corpo logico », secondo la felice denominazione del Robin.

nome di principio di non contradizione. Preso per sè solo, esso è un vuoto schema: A è A, l'essere è l'essere; ma acquista contenuto e forza mediante l'esclusione di tutto ciò che gli contraddice e che implica il passaggio a un non essere. Ma tale è appunto l'apparenza, qualcosa che pare e non è; tale è il divenire, che è e insieme non è; quindi l'essere prende corpo in una serie di negazioni delle apparenze e del divenire, la cui inconsistenza viene svelata come risultante da un indebito miscuglio di determinazioni incompatibili tra loro.

V' è qualcosa d' imperituro in questa scoperta di Parmenide. Il principio d' identità è la spina dorsale dei nostri giudizi scientifici; anche oggi, quando diciamo che in natura nulla si crea e nulla si distrugge, quando enunciamo leggi di continuità naturale, di conservazione di materia o di energia, di equivalenza tra causa ed effetto, noi ci moviamo nell'ambito della tesi parmenidea. V' è tuttavia una differenza tra la moderna scienza della natura e quella dell' Eleate: l'una, facendo dell' identità logica il massimo criterio dell'economia mentale, la pone sopra un piano diverso dal divenire della natura, ed accetta quest'ultimo, pur senza spiegarlo, come un dato sperimentale, che serve da controllo e insieme da materia sempre nuova alle identificazioni dell' intelletto. Perciò essa riesce in qualche modo a contemperare l'uno coi più, l'essere con l'apparire, la legge coi mutevoli fenomeni; in breve, essa è in grado di articolare il suo principio. La scienza parmenidea invece, traducendolo immediatamente negli oggetti, lo irrigidisce, e quindi lo rende incompatibile col divenire. È questa la ragione delle sue conseguenze paradossali, delle sue negazioni, perfettamente logiche, ma assurde, di tutto ciò che non

rientra nel nudo schema dell'identità (o dell'essere, posto come una mera identità), e che vien ricacciato nel non essere.

Pure, il non essere — come pluralità, movimento, divenire, apparenza — esiste in qualche modo, se i mortali ne fanno oggetto dei loro discorsi. L'opinione, che è attratta dallo spettacolo vario e mutevole del mondo, non è certo la scienza, ma è sempre qualche cosa, o meglio, deve corrispondere e adeguarsi a qualche cosa. Un presentimento di questa esigenza ci è dato notare nel poema di Parmenide, che, esaurita nella prima parte la ricerca della verità, passa nella seconda a descrivere le opinioni dei mortali. Per il lettore moderno, educato a distinzioni precise, la giustapposizione delle due parti si presenta in una forma, a prima vista, sconcertante, perchè, mancando ogni giustificazione preliminare di una dottrina dell'opinione, è difficile determinare quale sia il vero intento di Parmenide nel formularla. Ha voluto polemizzare con le vane opinioni dei mortali? cioè dare, dopo una concezione della verità, una specie di fenomenologia dell'errore? Ma non v'è un accento polemico nella sua esposizione, che ha un tono dommatico non diverso dalla parte precedente. Ha voluto fare, letteralmente, una dossografia, cioè una rassegna delle opinioni altrui? Tale è l'idea del Diels, che nota, a conferma, una certa ironia platonica diffusa per tutto il racconto[1]. Ma, secondo quel che possiamo giudicare dagli scarsi frammenti, Parmenide espone quelle opinioni in nome proprio, e, se pur ne attinge il contenuto agli ionici e ai pitagorici, le rifonde in una veduta unica, che, come tale, è diversa dalle fonti. Il Reinhardt,

[1] Diels, *Parmenides*, p. 63 sgg.

colpito da questo carattere personale dell'esposizione, ha formulato l' ipotesi che la dottrina dell'opinione sia un complemento positivo della scienza dell'essere. Come il pensiero corrisponde alla realtà, così l'opinione deve corrispondere a qualche cosa: non all'essere, certamente; e neppure al non essere, che, per sè preso, non esiste; ma a un miscuglio dell'essere e del non essere, che deve, all'uno, quel che v' è di positivo e di affermativo nella sua natura, all'altro quel che v' è di negativo e quindi d' ingannevole. La via dell'opinione sarebbe, così, non la seconda, ma la terza possibilità aperta al pensiero, contando per due quella dell'essere che è e quella del non essere che non è[1]. La tesi del Reinhardt ha un fondato motivo di verità; ma il suo torto è di rendere troppo esplicito e consapevole un procedimento di pensiero, che invece è molto più embrionale. La distinzione, com'egli la presenta, non è più di Parmenide, ma di Platone, che, dopo di aver concepito un mondo ideale stabile e permanente, a cui è commisurata la scienza pura, volendo spiegare il divenire gli appropria un discorso probabile. È la tesi del *Timeo*: del miscuglio di essere e non essere, onde consta il divenire, non può darsi vera scienza, ma soltanto un'opinione, mescolata anch'essa dei due opposti elementi. Ma questa concezione così esplicita è appropriata a Platone, che isola in un sopramondo ideale il principio logico della sua filosofia e pone fuori di esso un mondo naturale contesto di una materia diversa; non a Parmenide, che irrigidisce quel principio nella natura. Perciò l'esigenza di dare una spiegazione positiva del divenire e dell'opinione che lo contempla è in lui ostacolata

---

[1] Reinhardt, *Parmenides*, pp. 71-80.

dalla mancanza di una propria e legittima sede dell'uno e dell'altro; il che conferisce un carattere d'irrealtà e d'errore alla dottrina ch'egli espone. In altri termini, la terza via che il Reinhardt dà per tracciata è ancora in embrione, e non si distingue nettamente dalla seconda: ciò spiega quel che v'è di sconcertante nella dossa parmenidea, che è insieme un procedimento legittimo e un errore, ed ha per oggetto una fondata apparenza e una irrealtà assoluta [1]. Quindi l'interpretazione tutta positiva del Reinhardt va temperata con le interpretazioni negative degli altri storici, le quali hanno anch'esse un proprio motivo di verità.

L'analisi dei frammenti conferma l'ambiguità di questa posizione. I mortali, dice la dea, hanno deciso di assumere due forme, una delle quali non avrebbero mai dovuto nominare [2] (ed in ciò sono nell'errore). Essi le hanno concepite come opposte ed hanno dato loro opposti attributi: all'una il fuoco della fiamma celeste, che è dolce, leggero, eguale a se stesso in ogni senso; all'altra la densità della notte oscura, cioè un corpo spesso e grave. E dal concorso di questi due principii, la luce e le tenebre, i mortali hanno fatto risultare l'origine di tutte le cose [3]. Qui è chiaro il tentativo di spiegare il divenire per mezzo di due principii opposti, corrispondenti all'essere e al non essere; ma nel mede-

---

[1] A un'interpretazione in qualche modo positiva accede anche Aristotele, che spiega il passaggio dalla dottrina della verità a quella dell'opinione con le parole: ἀναγκαζόμενος (Π.) δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ λόγου, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, κτλ., *Metaph.*, I, 5, 936 *b* 18.

[2] Così il Diels traduce il τῶν μίαν οὐ χρεών, ma anche traducendolo letteralmente, « di cui una non è necessaria », il senso non muta sostanzialmente.

[3] *Fr.* 8 e 9 *passim.*

simo tempo è detto che il secondo di essi non dovrebbe neppure nominarsi, perchè è la fonte dell'errore. Quindi, la via del divenire c'è e insieme non c'è ancora.

La diade luce-tenebre è mutuata da Parmenide ai pitagorici [1]; ma la particolare forma con cui i due elementi s'intrecciano ricorda la dottrina delle ruote cosmiche di Anassimandro. Un frammento infatti parla dell'esistenza di vari cerchi, alcuni più stretti, che son pieni di fuoco senza miscuglio, altri, dopo di essi, che son pieni di nebbia; e in mezzo si spande una porzione di fuoco. Al centro sta la divinità che tutto governa e che è il principio universale del divenire cosmico [2]. Distaccato da questo contesto, v'è poi un altro brano, di argomento psico-fisiologico, dove si considera il pensiero umano come risultante dal miscuglio e dal temperamento delle parti dell'organismo. Anche qui è visibile l'influsso di Alcmeone e dei pitagorici [3].

Con Zenone di Elea e con Melisso di Samo, contemporanei alquanto più giovani di Parmenide (fioriti intorno alla metà del 5° secolo), il carattere polemico dell'eleatismo, che già era insito nella concezione del fondatore, si fa più esplicito e aggressivo. Se Parmenide combatteva le opinioni in astratto, come indebite intrusioni del non essere nell'essere, i suoi

---

[1] Essa non è la sola prova che Parmenide conoscesse la dottrina pitagorica. Anche nella prima parte del poema, la polemica contro la divisibilità dell'essere sembra rivolta contro coloro che inframmezzano l'essere di parti vuote (v. STENZEL, *Metaph. d. Altert.*, p. 48), e la concezione del pensiero come κϱάσις μελέων deriva dalla stessa fonte.

[2] *Fr.* 12. Sulla struttura di questi cerchi, v. le analisi più particolareggiate del Tannery e del Burnet.

[3] *Fr.* 16.

seguaci le vedono impersonate, per così dire, negli avversari, che le paradossali tesi della scuola hanno dovuto sollevare contro di sè. Un ricordo di queste controversie ci è stato tramandato da Platone, che, nel suo *Parmenide*[1], ha attribuito a Zenone un discorso molto plausibile in difesa dei propri scritti. Vi sono stati alcuni — così gli fa dire — che hanno tentato di canzonare il maestro, ponendo in rilievo le conseguenze assurde che derivano dal principio dell'unità dell'essere; Zenone ha voluto rendere ad essi la pariglia, ed anche più, svelando gli assurdi che scaturiscono dall'ipotesi degli avversari, che pone, in luogo dell'uno, i molti.

L'oggetto della polemica zenoniana è dunque il pluralismo, in quanto contrasta col monismo eleatico. Questa testimonianza di Platone è molto importante, perchè, collocando a foco gli «argomenti» che ci son pervenuti sotto il nome di Zenone, ci permette di raggrupparli e di distribuirli nell'ordine dei loro nessi logici. Alcuni di essi, che possediamo nel testo originario, hanno per obiettivo l'ipotesi che «i molti» siano, e son concepiti in forma antinomica, e cioè tendono a dimostrare che da quell'ipotesi scaturiscano conseguenze opposte, che si contraddicono a vicenda. Altri, riferiti da Aristotele, sono diretti contro il movimento, per ribadire la tesi eleatica dell'immobilità dell'essere; in essi è implicita l'opposizione al pluralismo, e manca la formulazione antinomica, ma, come vedremo, è sottintesa. Tra gli uni e gli altri v'è poi un argomento contro lo spazio, che fa da legame, e che però eccede i limiti dell'obiettivo polemico, perchè si ritorce facilmente contro la tesi stessa dell'eleatismo.

---

[1] PLAT., *Parm.*, 128 *b*.

Movendo dal primo gruppo, Zenone dimostra che, se i molti sono, risulta necessariamente che essi siano di numero limitato e insieme illimitato; il che è contradittorio. Infatti, se sono, son tanti e non più; ma, poichè tra l'uno e l'altro ve ne sono infiniti intermedi, essi sono di numero infinito [1]. Questo argomento ha un sottinteso significato spaziale: se diciamo che una linea consta di punti, questi saranno di numero limitato. Ma, poichè non possiamo pensare due punti, per quanto vicini, tra i quali non s'interponga un altro punto, essi saranno di numero infinito. Il sottinteso del primo argomento è esplicitamente svelato nel secondo. Se i molti sono, è necessario che siano infinitamente grandi e infinitamente piccoli. Infatti, ciascuno di essi o ha grandezza o non ne ha. Se non ne ha, mettendone insieme quanti se ne voglia, essi non faranno grandezza, cioè saranno infinitamente piccoli. Se ne ha, essendo infinita la loro somma, ne risulterà una grandezza infinita [2]. Qui ci si comincia a chiarire il carattere antipitagorico delle argomentazioni zenoniane. Tra gli avversari del monismo eleatico, i soli che professavano una tesi pluralistica erano infatti i pitagorici; di più, ad essi apparteneva l'idea che lo spazio risultasse formato di punti aventi grandezza, e forse anche l'idea opposta della continuità spaziale, cioè della grandezza infinitesimale delle quantità che lo compongono. Come abbiamo visto in precedenza [3], essi si sforzavano di porre insieme le grandezze discrete della serie aritmetica con le grandezze continue della serie geometrica, senza avvertire l'an-

---

[1] ZENONE, *Fr.* 3.

[2] *Fr.* 1 e 2. Seguo, nel mio raggruppamento, l'ordine del Mondolfo (*Il pensiero antico*, p. 58 sgg.).

[3] Cfr. il n. 3 di questo capitolo.

tinomia latente del doppio punto di vista; Zenone ha avuto il merito di rivelarla e di render loro, così, la pariglia.

L'argomento contro lo spazio muove dal concetto che, se lo spazio è reale, esso deve essere a sua volta contenuto in uno spazio, e così all'infinito[1]. Anche qui, l'obbiettivo della polemica è dato dalla dottrina pitagorica, che pone uno spazio al di là dei limiti del cielo visibile; ma viene indirettamente colpita anche la tesi eleatica, che concepisce la realtà come un'estensione materiale sferica, cioè limitata. Forse, Zenone avrebbe potuto rispondere a tale obiezione, che la rappresentazione spaziale dell'ente parmenideo non è l'aspetto più importante di esso, e che perciò la ritorsione dell'argomento non ne tocca il centro vitale.

Infine, contro la realtà del moto, v'è una serie di quattro argomenti, i più noti e popolari tra quelli ai quali è affidata la fama del sottilissimo polemista. Il primo, che prende il nome di « dicotomia », dimostra l'impossibilità che un corpo si muova da un punto all'altro, dovendo percorrere, prima dell'intero, la metà dello spazio; e, prendendo questa come un tutto, prima di essa la sua metà, e così all'infinito. Il secondo argomento è l'Achille, che contiene una variazione più evidente e drammatica dello stesso principio che sta a base dell'altro: Achille in corsa non raggiungerà mai una tartaruga, dovendo prima toccare il punto da cui quella si è mossa, e così all'infinito. Il terzo dimostra che la freccia in movimento è immobile, perchè in ogni istante è ferma in un dato punto; ma da una somma d'immobilità non potrà mai risultare un movimento. Il

[1] ARIST., *Phys.*, IV, 3, 210 *b*, 209 *a*.

quarto argomento è quello dello stadio: espresso in una forma alquanto più semplice, esso dimostra che uno stesso punto, il cui movimento viene misurato, una volta rispetto a un corpo in riposo, un'altra volta rispetto a un corpo che si muove in senso inverso al suo con eguale velocità, percorre in questo secondo caso lo stesso spazio nella metà del tempo che nel primo: donde è facile ricavare l'assurdo che la metà del tempo equivalga all' intero [1].

Intorno a questi famosi argomenti s' è creata una immensa letteratura che, gareggiando in sottigliezza con l'Eleate, s' è talvolta smarrita nel dedalo della sua dialettica, ma in generale ha saputo cogliere, dietro gli apparenti sofismi, la presenza di un problema scientifico molto serio [2]. La forza degli argomenti sta in ciò, che posta una certa natura spazio-temporale, il moto è realmente inconcepibile. Infatti, se il tempo e lo spazio sono divisibili all' infinito (come assumono implicitamente la dicotomia e l'Achille), e il movimento deve percorrere gl' infiniti punti di cui consta qualunque distanza, esso si compirà in un tempo infinito, cioè non riuscirà mai a raggiungere la sua meta. Se invece v' è un limite alla divisione dello spazio e del tempo, (come assume il terzo argomento) [3], se cioè esistono punti e istanti indivisibili, il moto è egualmente impossibile, perchè una somma d' immobilità non può dare qualcosa di diverso da sè. Visti dunque nel loro insieme, gli

---

1 ARIST., *Phys.*, VI, 2, 239 *b*.

2 Tra le cose più importanti che sono state scritte in proposito, ricordo qui quelle del Tannery, del Bergson, del Brochard (in *Études de phil. anc. et mod.*), del Mondolfo (*La negazione della realtà dello spazio in Zenone di Elea*, 1925), del Calogero (*Studi sull'eleatismo*, 1932).

3 E in parte il quarto, che però si ricollega anche al primo. Rinviamo, per un esame più particolareggiato, che sorpassa i limiti della nostra esposizione, allo scritto cit. del Mondolfo.

argomenti contro il moto prendono l'aspetto antinomico degli altri, già esaminati, contro la pluralità, e ne costituiscono, in fondo, delle varianti più intuitive e ingegnose. Il moto è, esso pure, un aspetto della pluralità, anzi è l'aspetto più complesso, perchè consta di una pluralità spaziale e temporale insieme. Che, anche in questo caso, la polemica di Zenone sia rivolta contro i pitagorici, risulta logicamente da quel che s'è detto del suo più generale obiettivo anti-pluralistico; e la critica storica è quasi tutta concorde in questo riconoscimento. Solo di recente il Calogero ha voluto contestarlo, adducendo una ragione all'apparenza perentoria che, se Zenone avesse voluto dimostrare l'inconcepibilità del movimento sulla base della concezione pitagorica dello spazio, il suo intento sarebbe dovuto essere di convalidare il movimento stesso, in base ad una concezione diversa; ciò che « sarebbe stato davvero un modo singolare di venire in soccorso dell'immobilità dell'ente parmenideo »[1]. Questa critica colpisce in parte l'interpretazione del Tannery, che tende ad escludere che Zenone abbia voluto negare assolutamente la realtà del moto; ma non intacca la sostanza della tesi anti-pitagorica, correttamente intesa. Zenone ha voluto dimostrare che il movimento si avvolge in una necessaria antinomia, ed ha attinto i termini di essa ai pitagorici che li avevano posti in luce attraverso le loro analisi del discreto e del continuo. Significa prendere l'anti-pitagorismo a contro senso, supporre, come fa il Calogero, che questa tesi implichi un'indiretta e assurda convalida della realtà del moto[2].

---

[1] CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, p. 114 e sgg.

[2] Nell'interpretazione del Calogero, invece, Zenone non moverebbe da una concezione preliminare dello spazio e del tempo, ma

In conclusione, gli argomenti zenoniani contro la pluralità e il movimento si svolgono nell' àmbito del principio eleatico d' identità e di non contradizione. Posto l'« uno », non è possibile dedurne, per via di analisi, i « più »; e ciò ch' è indeducibile, è anche inconcepibile, nell' ipotesi che l'uno soltanto abbia diritto di esistenza. Tutto il divenire, così, cade fuori dello schema unitario; esso non ha infatti una giustificazione puramente analitica, ma è una posizione nuova, una natura sintetica, che può essere accettata solo da chi non compendii la realtà intera nel principio logico d' identità. Il fondo, l' istanza perentoria contro la negazione del moto è nella tacita risposta di Diogene che, come narra la leggenda, si poneva a camminare. Ma gli argomenti di Zenone, traendo all'assurdo l' intransigente rigidezza del principio d' identità, hanno avuto il merito di segnalare indirettamente l'esistenza di una visione sintetica e dialettica, capace di contemperare l'uno coi più, l' identico col diverso, l'essere col divenire.

Con Melisso di Samo, la polemica eleatica contro il pluralismo pone in luce, nel suo sviluppo, alcuni elementi nuovi, che divergono dalle tesi originarie. Parmenide aveva detto che l'essere è, in un presente che trascende il tempo e che esclude il passato e il futuro. Per Melisso invece, l'essere sempre fu e sarà sempre: esso si distende dunque nella serie infinita del tempo[1]. La divergenza sembra minima, eppure è feconda di conseguenze, perchè, contro la

procederebbe empiricamente, dividendo e sommando. Non si comprende però come possa accordarsi questo procedimento empirico con la natura tutta aprioristica e logica delle argomentazioni zenoniane.

[1] MELISSO, *fr.* 1.

finitezza dell'essere, affermata da Parmenide, Melisso ne sostiene l'infinità, temporale innanzi tutto, come nel frammento citato, ma poi, per estensione, anche spaziale[1]. Del che lo critica aspramente Aristotele, come se egli avesse abbassato l'ente eleatico da un livello intellettuale a un livello sensibile[2]. Ma in realtà, se l'idea della finitezza meglio risponde al genio classico del pensiero greco, non si può dire che l'infinito di Melisso sia tratto dalle apparenze della sensibilità: esso invece risulta dalla considerazione logica che quel che ha un limite consta anche di parti[3], ed è circondato dal vuoto[4]; quindi non è più uno, come lo stesso Aristotele, che di solito non è giusto verso Melisso, è costretto a riconoscere. Un'altra divergenza più grave dalla tesi parmenidea sembra poi scaturire dall'affermazione che l'essere non ha corpo (ἐὸν δεῖ σῶμα μὴ ἔχειν)[5]: sarebbe dunque, come ritenne il Tannery[6], un ente immateriale? Ma dal contesto del passo e da altri frammenti, dove esplicitamente si dichiara che l'essere è egualmente pieno, senza gradi diversi di densità[7], appare chiaro che la negazione di Melisso non concerna il corpo in genere, bensì il corpo limitato, e sia pertanto una nuova istanza a favore dell'infinità.

Quanto al resto, la polemica di Melisso segue i modelli eleatici, accentuando il motivo dell'unità

---

[1] *Fr.* 3: ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.

[2] ARIST., *Metaph.*, I, 5, 986 *b*.

[3] *Fr.* 9.

[4] ARIST., *De generat. et corrupt.*, 325 *a*.

[5] *Fr.* 9.

[6] Che poi si è ricreduto, come risulta in una lettera citata dal Diès nell'appendice della 2ª de *La science hellène*.

[7] *Fr.* 7.

dell'essere. Se l'ente non fosse uno, sarebbe limitato da altri; se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma si limiterebbero a vicenda. E non può mutare, altrimenti non sarebbe più uno; divenendo altro, esso infatti non sarebbe più simile a sè, ma perirebbe il primo essere, e sorgerebbe ciò che non era; ma il non essere non può sorgere. Inoltre non c'è vuoto, nè all'esterno nè all'interno dell'ente; e, poichè tutto è pieno, il movimento è impossibile. E non esiste la pluralità, perchè, se esistesse, le cose dovrebbero avere le proprietà che noi attribuiamo loro nella vista, nel tatto, ecc., e queste proprietà dovrebbero essere immutevoli: se i più fossero, dovrebbero avere le stesse proprietà dell'uno. Ma noi vediamo il caldo diventar freddo e viceversa, il duro molle, il vivo morto, ecc.; ciò vuol dire che la pluralità è un'apparenza ingannatrice[1].

Chiariti con questi esempi i temi della polemica eleatica, noi possiamo, ricapitolando, rappresentarci nella sua integrità l'antitesi tra la visione di Eraclito e quella di Parmenide. Abbiamo già detto che l'uno è il fondatore della dialettica, l'altro della logica greca. Ambedue muovono da un principio mentale di unità e d'identità; ma il primo lo concepisce come inclusivo del molteplice e del mutamento, quindi come una trama che si tende attraverso il divenire e che prende forza dalla forza stessa degli elementi che vi si compongono. L'altro invece intende l'unità, non solo come esclusiva della pluralità, ma anche come traente forza da questa esclu-

[1] *Fr.* 1-8 *passim*. Il COVOTTI (*Un metafisico polemista*, 1914) ha dimostrato che gli argomenti contro la pluralità del fr. 8 sono diretti anche contro Empedocle.

sione, che la ferma e l'irrigidisce nei suoi confini. Lo stesso principio ha quindi, per Eraclito, un valore sintetico, per Parmenide un valore analitico. Considerando questa fondamentale differenza nel suo significato più pieno, oltre i limiti della consapevolezza storica dei due presocratici, essa segna l'inizio della biforcazione di due indirizzi logici, l'uno dei quali si sforza di aderire al processo sintetico della realtà in atto di prodursi e di svolgersi; mentre l'altro immobilizza quella realtà nel pensiero e ne estrae le grandi leggi di conservazione e di permanenza.

Il contrasto delle due logiche attraverserà i secoli e giungerà fino a noi non placato, perchè corrisponde a una polarità di atteggiamenti eterni del pensiero umano. Nei due grandi presocratici, noi ne vediamo soltanto la prima fase, ancora immatura, perchè le due logiche non sono espresse nei loro principii, ma sono incorporate nelle loro conseguenze naturali; eppure già vivida e piena di presentimenti dell'avvenire. La logica dell'identità informa di sè il mondo parmenideo: un mondo eterno, incorruttibile, su cui tutto il divenire delle cose — la generazione e la corruzione degli esseri, il movimento dei corpi, le qualità e le specificazioni della materia che i sensi ci rivelano — non forma che leggere increspature, da lasciarsi in balìa delle comuni opinioni degli uomini: un mondo da cui esula ogni vita, ogni sviluppo e dove par che domini unica e incontrastata la morte, con la sua eternità immobile e rigida; un mondo infine in cui il pensiero non pone e quindi non ritrova che la sua legge formale della pura identità con se medesimo e ripudia tutto ciò che vi contraddice; ecco il culmine della filosofia eleatica.

Si rivela qui un concetto dell'essere, privo, per così dire, di articolazione; irrigidito cioè per la completa assenza di ogni idea di relazione. Relazione è infatti il movimento, la genesi, la corruzione, e come tale, implica non la mera identità dell'essere con sè, ma insieme l'identità e la varietà. Così, per es., il movimento implica l'identità del corpo in moto nella molteplicità spaziale dei suoi stati; senza quell'identità non vi sarebbe idea alcuna del moto, perchè non persisterebbe lo stesso corpo nei diversi punti della traiettoria; ma non esisterebbe neppure senza la varietà, senza il pluralizzarsi, per così dire, del corpo nello spazio, permanendo identico attraverso questo mutamento. Ora la scuola eleatica, col negare il non essere e col chiudersi nella sua pura affermazione dell'essere, doveva di necessità precludersi ogni intelligenza delle relazioni, di ciò che forma il vero nucleo ideale del divenire cosmico. Invece, nella concezione di Eraclito, l'unità, accogliendo in sè le opposizioni, si articola nei suoi elementi, diviene suscettiva di movimento e di sviluppo. Alla logica dell'essere, dell'irrelato, essa contrappone, almeno potenzialmente, la logica del divenire, della relazione.

In un certo senso si può dire, ed è stato detto, che anche la logica eleatica abbia per suo complemento una dialettica. Ma bisogna bene intendersi sul significato del termine. La dialettica di Zenone non fa che ribadire, polemicamente, l'identità immobile dell'essere; essa non aggiunge nulla alla realtà, ma è una demolizione che il pensiero riflesso compie di tutto ciò che diverge dalla pura esistenza logica: è dunque una dialettica che non crea, ma distrugge. Al contrario la dialettica eraclitea è creatrice di vita e di realtà; essa non sottrae nulla all'esistenza, ma

le dà l'infinito incremento del nuovo, del divenire, che scaturisce dall'urto dei contrari. La negazione dialettica ha perciò un valore opposto nei due casi: quella di Parmenide è negazione logica, astratta, in servizio della pura identità; quella di Eraclito è immanente al reale, è l'intima contradizione per cui le cose escono dal loro stato, assumono forme nuove, si svolgono, vivono.

Ora è accaduto che, nell'uso comune del linguaggio, il termine « dialettica » sia stato inteso in senso zenoniano piuttosto che eracliteo, cioè come sinonimo di sottigliezza logica e di vigore agonistico. E contro l'uso è vano protestare. Ma almeno, si può e si deve porre in rilievo che, nell'uso filosofico, quel termine ha un più schietto significato eracliteo, e che la così detta dialettica zenoniana non ha una individualità propria, perchè è un mero riflesso polemico della logica dell'identità [1].

La confusione delle due dialettiche è cominciata di buon'ora, per opera della sofistica. Questa si allaccia direttamente, almeno in una delle sue ramificazioni, alla dialettica zenoniana, trasferita dal piano oggettivo dell'essere e del non essere, sul piano soggettivo della verità e dell'errore. La verità è, l'errore non è; ma se non c'è l'errore, se tutto è verità, la verità stessa si riduce all'arbitrio, alla mera

[1] Tuttavia bisogna anche riconoscere che gli argomenti zenoniani, enucleando la contrarietà e le antinomie insite alla pluralità e al divenire, pur con un intento demolitore, hanno giovato indirettamente alla formulazione dei problemi della dialettica; nello stesso modo che le antinomie kantiane, anch'esse concepite come istanze contro la ragione, hanno aperto la via al dialettismo dei filosofi post-kantiani. In questo senso più limitato, si può accogliere la conclusione del Calogero (op. cit., p. 155) che Zenone sia un dialettico, perchè « nel suo pensiero venivano per la prima volta in luce quelle antitesi di motivi che poi costituiranno il punto di partenza di ogni dialettica ».

opinione degli uomini. A questa inaspettata conseguenza dell'eleatismo ne fa riscontro un'altra, desunta da un' interpretazione egualmente fallace della filosofia eraclitea: che, se nulla è e tutto diviene, anche la verità è un nome vano, che copre una vana e mutevole opinione. Così le due dialettiche s' incontrano e si confondono nel loro aberrante cammino.

Sull' immediato sviluppo della filosofia presocratica la dottrina di Parmenide ha avuto un' influenza decisiva. Le sue negazioni paradossali hanno infatti suscitato l'esigenza di una riabilitazione almeno parziale del divenire, che salvasse le apparenze, e nel medesimo tempo le accordasse con la realtà primaria e fondamentale dell'essere parmenideo. Ciò implicava un'ammissione subordinata, nella sfera della realtà, di quel non essere che l'eleatismo aveva rigorosamente escluso. Nella sua espressione oggettivistica, il non essere è il vuoto, come opposto alla realtà piena e compatta; e il vuoto, con l' introdursi nell'ente parmenideo, lo spezza, lo pluralizza, vi fa rifluire la vita e il movimento. Melisso aveva detto: se i più fossero, dovrebbero avere lo stesso carattere dell'uno. Gli ultimi presocratici hanno preso quelle parole alla lettera ed hanno pluralizzato l'ente di Parmenide, conservando alle nuove unità i caratteri d' identità e permanenza del modello originario, ma accogliendo il divenire come un prodotto dei loro reciproci e mutevoli rapporti.

6. EMPEDOCLE. — I tre ultimi grandi presocratici, Empedocle, Leucippo, Anassagora, son quasi contemporanei, e la loro maturità cade nella seconda metà del 5° secolo. Però non il tempo soltanto li

unisce nella storia, ma anche una certa affinità mentale, e una comunanza dei problemi iniziali della loro speculazione e dell'indirizzo seguìto per risolverli.

Empedocle di Agrigento suol essere anteposto agli altri, non perchè più vecchio, ma perchè in lui la transazione tra gli opposti principii dell'essere e del divenire risente ancora di un certo eclettismo e non raggiunge l'originalità nè la maturità delle costruzioni di Anassagora e degli atomisti. Eppure, il suo stesso eclettismo non è morta miscela di elementi non assimilati; anzi, i frammenti che di lui ci rimangono sono rivelatori di uno spirito acuto e nello stesso tempo entusiastico, che ricorda il pathos di Parmenide, capace di vivificare e drammatizzare l'astratta metafisica dell'essere. L'elemento leggendario è in lui di nuovo prevalente. Il problema stesso ch'egli si propone, di reintegrare il divenire nell'essere, ripone in onore la cosmogonia, che gli Eleati avevano bandita dal loro sistema. Empedocle ricanta l'inno esiodeo della nascita dell'universo, pur compenetrandolo di quelle più severe esigenze razionalistiche, che, con la scienza degli Eleati e di Eraclito, erano acquisite al pensiero.

Egli è autore di due poemi, uno *Sulla natura,* che constava originariamente di 2.000 versi, dei quali ci son rimasti circa 350, e un altro di argomento misterico, che ha per titolo *Le purificazioni*, che è sopravvissuto in più piccola parte. Quest'ultimo si ricollega specialmente alla sua attività di riformatore religioso e politico. Egli si è creduto investito di una missione mistica di rigenerazione dell'umanità, attribuendosi quasi la dignità e gli onori di un dio, ed ha sollevato l'entusiasmo di una folla di concittadini, che ha visto in lui un taumaturgo o un

mago[1]. E non pago del successo conseguito nella nativa Agrigento, egli ha voluto portare la sua parola di missionario sul più vasto teatro della Grecia continentale, e, peregrinando di città in città, è giunto fino ad Olimpia, per recitarvi *Le Purificazioni.* La sua fine è avvolta nella leggenda: l' Etna lo ha inghiottito, sottraendolo, come un dio, alla comune sorte dei mortali.

Il poema *Sulla natura* è la fonte principale della sua filosofia. Da Parmenide egli trae la salda convinzione dell'eternità e dell' indistruttibilità dell'essere. Nulla in senso assoluto nasce nè muore: come mai qualcosa potrebbe essere aggiunta al reale nel suo tutto? O, se qualcuno degli elementi perisse, dove mai si perderebbe, poichè non v' è nulla che sia vuoto di elementi? Non altrimenti aveva detto Parmenide, col suo principio che l'essere è immutevole.

Ma d'altra parte, v' è un aspetto del tutto diverso del reale, la pluralità degli esseri, l' instabilità e il divenire delle cose, che l'eleatismo a torto sacrifica con le sue negazioni. Come conciliare le opposte esigenze? Tale è il problema di Empedocle; e la soluzione consiste per lui nel trasferire i caratteri dell'eternità e indistruttibilità dall'essere parmenideo ad alcuni elementi primordiali, e nell'ammettere che la corruzione e il mutamento riseggano non già in essi, ma nei prodotti transitorii dei loro miscugli. Gli elementi sono quattro: terra, acqua, aria, fuoco; essi costituiscono ciò che v' è di stabile e fisso nel variare e nel pluralizzarsi degli esseri[2]. La distin-

---

1 EMPED., *Purif.*, *fr.* 112 sgg. « Giacobino mistico » egli è stato chiamato e anche « *ce Newton doublé de Cagliostro* » (dal Renan; vedi BIGNONE, *E.*, p. 7).

2 Nella loro denominazione poetica essi sono Zeus (fuoco), Era (aria), Edoneo (terra), Nesti (acqua), *fr.* 6.

zione degli elementi [1] (o radici) delle cose non è nuova nella filosofia presocratica. Essa si ritrova già negli ionici e nei pitagorici; però Empedocle non solo l'ha fissata nel suo aspetto qualitativo, ma, per spiegare come da pochi elementi risulti l' infinita varietà delle produzioni naturali, ha introdotto l' idea di una variazione indefinita delle dosi quantitative dei singoli elementi che entrano a far parte di ciascun composto [2]. Ciò implica la divisione di ognuno di essi in parti piccolissime, capaci di mescolarsi in tutti i modi [3]; e segna un passo importante verso l'atomismo, sebbene Empedocle neghi il vuoto [4] (che è uno dei cardini di questa dottrina) e non riesca perciò a dare una giustificazione del movimento, atto a soddisfare le critiche eleatiche.

Posta la permanenza degli elementi, Empedocle può criticare l'opinione del volgo, che vi sia vera nascita e vera morte, spiegando come ciò che si chiama con tal nome non sia che miscuglio (μίξις) e separazione (διάλλαξις) degli elementi [5]. Inoltre, dalla considerazione più particolareggiata del modo come

---

[1] Il nome di elementi non è usato da Empedocle, ma appartiene al linguaggio tecnico della filosofia post-socratica. Platone, criticando la veduta che la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco siano veri elementi (στοιχεῖα = lettere) delle cose, dirà che essi non sono neppur « sillabe » dei composti naturali.

[2] *Fr.* 23: « come quando i pittori dipingono le tavolette votive, essi, artefici bene ammaestrati dalla Saggezza, poichè hanno preso in mano le essenze di svariati colori, le mescolano nelle debite proporzioni, prendendo più delle une e meno delle altre,... così da tal fonte derivano gli esseri mortali, quanti ne appaiono in numero infinito ».

[3] Il Rivaud (op. cit., p. 182) cita un passo di Pseudo-Plutarco in cui Empedocle vien posto tra coloro che ammettono dei corpuscoli piccolissimi (ψήγματα ἐλάχιστα). Vedi anche AËT., I, 13, 1: ἐλάχιστα στοιχεῖα.

[4] *Fr.* 13.

[5] *Fr.* 8.

avvengono le separazioni e i miscugli delle cose, sorge spontanea l'idea di due forze in virtù delle quali si realizza questo doppio processo: l'una, per cui le parti minute dei corpi si attraggono, l'altra per cui si distaccano e si allontanano. Esse sono l'Amore (Φιλότης) e la Discordia (Νεῖκος): due personificazioni mitiche, le quali però non designano delle essenze puramente immateriali, benchè siano concepite su di un piano diverso da quello degli elementi. Empedocle non ne precisa la natura; ma anche la scienza moderna, quando pone una « forza » di fronte a una « materia », cade nella stessa omissione[1].

Il quadro del mondo gli si raffigura come un alterno processo di unioni e di disunioni dei quattro elementi, che dà vita alla specificazione e al mutamento degli esseri. Alternamente, egli dice, predominano i quattro elementi nel giro di un ciclo; si perdono l'uno nell'altro e si accrescono secondo il ritorno fatale. Così restano sempre gli stessi, ma, penetrandosi, formano uomini ed altre specie animali, ora riunendosi in un sol ordine nell'amicizia, ora dividendosi nuovamente nei singoli nell'odio. Così, in quanto l'uno nasce dai più, e questi a lor volta si costituiscono mediante la sua divisione, in questo senso l'uno e gli altri hanno un inizio e non durano eternamente. Ma, in quanto non v'è mai termine al mutamento perpetuo, in questo senso essi sussistono sempre, in un ciclo immutevole[2].

L'importanza del mitico dramma cosmico sta nel riconoscimento della grande efficienza non solo del principio positivo, ma anche del principio negativo

---

[1] Il Tannery (op. cit., p. 315) considera le due forze come dei « mezzi fluidi » dotati di proprietà speciali di attrazione e repulsione.
[2] *Fr.* 26.

delle cose. Non basta l'Amore, ma è necessaria anche la Discordia, che assume in qualche modo la funzione di un non essere dialettico [1], e porta con sè un elemento di opposizione e di contrasto: sebbene Empedocle sia ancora legato, con un senso di nostalgia, alla visione parmenidea dell'ente, e vagheggi come uno stato felice l'unione di tutte le cose per mezzo dell'Amore, e chiami funesta la Discordia che pur dà vita agli esseri individuali.

La vicenda ciclica del mondo si distribuisce in quattro momenti distinti: dominio dell'Amore con esclusione della Discordia; ingresso della Discordia e sua lotta con l'Amore; dominio della Discordia; riscossa dell'Amore; dopo di che, il ciclo ricomincia. Nel primo tempo, in cui non ancora l'odio dissolvitore ha esercitato la sua azione, il tutto, che, con reminiscenza parmenidea è chiamato lo Sfero (Σφαῖρος), riposa nel seno della stabile armonia, in una perfetta immobilità. In esso gli elementi non son separati tra loro, ma sono confusi insieme, per virtù dell'amore che li riunisce. Questo stato ha qualche somiglianza con l'infinito di Anassimandro e col miscuglio (μίγμα) di Anassagora: esso non rappresenta una perfetta indistinzione qualitativa, perchè gli elementi, anche non separati, sussistono, e sono meccanicamente mescolati insieme [2]. Con l'ingresso della Discordia nello Sfero, comincia la loro separazione: terra, acqua, fuoco, aria, escono dalla mescolanza originaria e tendono a distribuirsi, ciascuno in un proprio piano fisico. Bisogna qui notare che è una separazione *sui generis* questa che la Discordia

[1] In questo senso si può dire che per E. il non essere *è*; sebbene egli neghi, come s' è detto, l'espressione fisica del non essere, cioè il vuoto.

[2] *Fr.* 27-28.

introduce nel mondo: essa infatti, ponendo fine alla confusione dei diversi elementi tra loro, trae con sè una unione delle parti similari dei singoli elementi, per cui l'acqua si congiunge all'acqua, la terra alla terra, e così via. Appare perciò giustissima la critica di Aristotele, che Empedocle pecchi d'inconseguenza, perchè, contro le sue premesse, dà spesso all'Amore il compito di dividere e alla Discordia quello di riunire [1]. Si potrebbe tentar di sanare questa aporia attribuendo, come fa il Burnet, all'Amore la funzione di congiungere non i simili, ma i dissimili [2]; ma resta sempre inesplicabile, in virtù di quale forza le parti simili di ciascun elemento si attraggono a vicenda. Poichè è chiaro che la Discordia non possa avere questa funzione, si è costretti a postulare, accanto all'Amore, un principio distinto di attrazione per similarità, che, nella cosmogonia, integra l'opera della Discordia dissolutrice dello Sfero, e nella psicologia, come vedremo, spiega la genesi della conoscenza umana [3].

Il primo elemento a separarsi dal miscuglio dello Sfero è l'aria, che si porta al margine estremo di esso e vi si rapprende in una specie di volta solida e cristallina, che forma il cielo. Questa idea è mutuata ad Anassimene ed è a sua volta uno stadio importante nella elaborazione del sistema astronomico dell'età classica, perchè, non solo attribuisce al cielo la forma di una volta sferica, ma gli dà per sostanza un'aria più pura (αἰθήρ = etere), che più tardi si distaccherà dalla comune natura dell'aria

[1] ARIST., *Metaph.*, I, 4, 985 *a*; II, 4, 1000.

[2] BURNET, *E. G. P.*, pp. 232-33.

[3] Anche il Bignone (op. cit., p. 525), come il Burnet, postula questo principio, che però non ha addentellati nelle fonti, ed è un espediente creato per dare un senso plausibile alla dottrina empedoclea,

e, sotto il nome stesso di etere, usato da Empedocle, diverrà un quinto elemento. Dopo dell'aria, si distacca dallo Sfero il fuoco e, nel suo moto espansivo, trovando un limite nella volta celeste, si stratifica sotto di essa. Si formano così due emisferi, uno di fuoco, un altro di aria mista con poco fuoco, che corrispondono al giorno e alla notte: il loro avvicendarsi dipende dal moto rotatorio che si produce per effetto del loro squilibrio. Gli astri non sono fonti autonome di calore e di luce, ma riflettono le qualità fisiche dei due emisferi. Infine, la pressione esercitata dal moto rotatorio sul residuo miscuglio della terra e dell'acqua determina una emersione dell'elemento liquido (quasi come per effetto di un trasudamento); così la separazione delle quattro nature è compiuta[1].

Questo compimento appartiene al terzo stadio, in cui la Discordia ha trionfato dell'Amore. Ma v'è un secondo stadio intermedio, in cui la lotta delle due forze non è ancora decisa, e quindi v'è ancora miscuglio parziale di elementi, pur con la tendenza a separarsi, sotto l'impulso del prevalente odio. Ora, un mondo come quello in cui noi viviamo e in cui la vita stessa è possibile, non può realizzarsi nel primo e nel terzo stadio, ma solo nel secondo e nel quarto, perchè esso richiede miscugli e separazioni soltanto parziali. In quale precisamente noi viviamo? La mutilazione del testo non consente di rispondere con assoluta certezza: per il Burnet, noi siamo nel secondo; per lo Zeller, nel quarto. E l'opinione del Burnet, che si appoggia a un passo aristotelico, è forse la più probabile[2].

---

[1] PSEUDO-PLUT., *Strom. ap.* EUS., *Pr. E.*, I, 8, 10.

[2] BURNET, *E. G. P.*, p. 234: nel mondo presente, la Discordia è

Col trionfare della Discordia, la disintegrazione degli elementi è completa e la vita cessa. Ma l'Amore, che s'è rifugiato al centro del vortice, non debellato del tutto, ricomincia poi nuovamente il suo moto espansivo e, lottando con l'avversaria, crea una nuova fase di vita, finchè non ricostituisce l'unità dello Sfero, che segna l'inizio del nuovo ciclo cosmico.

In questa visione, il divenire ha un riconoscimento subordinato di fronte all'essere. Esso non tocca la realtà degli elementi, che è immutevole, ma si svolge nell'àmbito dei loro rapporti, che variano continuamente, sotto l'impulso delle forze contrastanti dell'Amore e della Discordia. Come per Eraclito, sebbene in forma più indiretta, la sua vita scaturisce dall'opposizione e dalla guerra. Alcuni hanno creduto perciò, non impropriamente, di vedere nella filosofia di Empedocle un tentativo di sintesi tra le due dottrine di Parmenide e di Eraclito, pur con una più forte accentuazione della prima di esse. Altri storici invece hanno escluso ogni influenza eraclitea, per mancanza di ogni esplicito riferimento testuale: l'ammissione del divenire sarebbe una concessione fatta non ad Eraclito, ma alle dirette testimonianze sensibili. La questione è dubbia, perchè il mero senso non basta a spiegare il divenire, che si svolge secondo una legge di contrasti, di evidente natura

---

nella sua fase ascensiva. Ma non sempre la vita ha assunto le forme armoniche, che noi osserviamo. Alcuni frammenti empedoclei descrivono formazioni mostruose e casuali: « Sulla terra spuntarono teste senza colli, ed erravano braccia nude prive di spalle, vagavano occhi soli sprovvisti di fronti ». Poi, lottando l'Amore con la Discordia, avvennero congiungimenti arbitrari delle varie parti, e si videro « molti esseri nascere con doppie facce e petti, buoi con facce di uomini, busti umani con teste bovine e forme miste di maschi e femmine » (frammenti 57-61). Anche qui non è determinabile con sicurezza a quale stadio appartengano queste mostruosità.

intellettuale. Ma d'altra parte, la filosofia di Empedocle, a differenza di quella di Parmenide, non distacca nettamente la sensibilità dall' intelletto, e concepisce l'una e l'altra in una continuità vitale. « La mente, essa dice, s'accresce agli uomini a seconda di quello che hanno presente »; e « nella misura in cui essi diventano differenti, si offrono loro cose diverse a pensare »[1]. L'elemento sensibile s' innesta pertanto, senza *hiatus*, nel lavoro dell' intelletto.

Questo rapporto delle due attività c' introduce alla psicologia di Empedocle, che, nello schietto stile presocratico, mescola insieme gli aspetti psichici e quelli fisiologici della natura umana. La conoscenza scaturisce dal principio che il simile conosce il simile: un principio che, come abbiamo già visto, non si confonde con l'attrazione dell'Amore, ma ha un carattere distinto. « Con la terra, dice Empedocle, noi guardiamo la terra, con l'aria l'aria divina, col fuoco il fuoco divoratore, con l'Amore l'Amore e con la Discordia la funesta Discordia »[2]. L' importanza che egli attribuisce alla similarità nella genesi della sensazione, deriva dal fatto che questa esprime appunto un rapporto tra il senziente e il mondo esterno, inesplicabile senza una identità originaria dei due termini: ogni conoscenza, diciamo anche noi, è un'assimilazione. Ma noi, nel tempo stesso, riconosciamo un elemento di diversità e di contrasto, che Empedocle esclude, e che sarà invece posto in evidenza da Anassagora.

In particolare, la sensazione nasce da effluvi materiali moventi dai corpi esterni e penetranti nei sensi attraverso i pori che vi sono predisposti. La ragione per cui un senso non può percepire gli

---

[1] *Fr.* 106, 108. [2] *Fr.* 109.

oggetti di un altro risiede in ciò, che i pori sono perfettamente commisurati alla grandezza e alla forma degli effluvi che debbono attraversarli. Per esempio, « l'occhio è formato all'interno di fuoco e di acqua, all'esterno di terra e d'aria, che il fuoco sottile può traversare, come fa la luce di una lanterna. I pori sono disposti alternativamente, fuoco ed acqua; per mezzo dei primi, noi apprendiamo il bianco, per mezzo degli altri, il nero »[1]. Ma la natura dei pori non è chiaramente spiegata. Aristotele si domandava: sono essi vuoti o pieni? Se son vuoti, come si concilia questo fatto con la negazione del vuoto? Se sono pieni, perchè parlar di pori? È una richiesta, come osserva il Burnet, alla quale difficilmente Empedocle avrebbe potuto rispondere[2]. Anche il pensiero si genera dal simile; l'ignoranza invece dal dissimile: Teofrasto, che è il nostro principale informatore di queste vedute psicologiche, soggiunge che il nostro filosofo non fa differenza, o ne fa pochissima, tra il pensiero e la sensazione, e considera il sangue come fonte principale del pensiero, perchè nel sangue si contemperano insieme i diversi elementi[3]. Con ciò Empedocle si oppone ad Alcmeone, che localizzava il pensiero nel cervello.

---

[1] TEOPHR., *De sensu*, 7.

[2] ARIST., *De generat. et corrupt.*, I, 8, 326 *b* 6. BURNET, *E. G. P.*, p. 324.

[3] TEOPHR., *De sensu*, 10. Sulla circolazione del sangue, Empedocle enuncia una veduta molto ingegnosa, servendosi della famosa esperienza della clessidra. Immergendo una clessidra nell'acqua, tenendone in parte chiuso l'orifizio, l'acqua non penetra nel vaso, ma è trattenuta dall'aria che è all'interno e le fa ostacolo, finchè tutto il foro è aperto, e l'aria, uscendo, permette all'acqua di entrare. Similmente, quando il vaso è pieno d'acqua, l'aria esterna impedisce all'acqua di uscire. In modo analogo si muove il sangue nei vasi del corpo: quando esso si ritrae verso l'interno, penetra con forza una corrente d'aria (inspirazione); quando esso risale, l'aria viene emessa (espirazione). *Fr.* 100.

A questa concezione naturalistica dell'anima se ne oppone un'altra, esposta nelle *Purificazioni*, che ne fa un demone incarnato in un corpo terreno, per espiazione di una mitica colpa. « V' è un oracolo del Fato, antico decreto degli dèi, suggellato di larghi giuramenti: se mai alcuno dei demoni (anime) che ebbero in sorte una lunga vita (immortalità), macchia le sue membra di sangue colpevole, o seguendo la Discordia empio spergiuri, vada errando tre volte diecimila anni lungi dai beati, nascendo nel corso del tempo sotto tutte le forme mortali, permutando i penosi sentieri della vita. Perchè la forza dell'aria li tuffa nel mare, e il mare li sputa sull'arida terra, la terra nelle fiamme del sole fulgente, che li lancia nei vortici dell'aria. L'uno li riceve dall'altro e tutti li respingono. Uno di essi anch' io sono, fuggiasco dagli dèi ed errante, perchè fidai nella folle Discordia... Perchè io fui già un tempo fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello e muto pesce nel mare... Da quale onore e da quale ampiezza di felicità, così bandito mi aggiro tra i mortali » [1]. Qui l'anima è diversa dagli elementi, anzi è in odio ad essi; la sua natura divina ne rivela l'origine misterica. E le due concezioni si sovrappongono acriticamente l'una all'altra, al modo stesso dei due poemi in cui sono contenute [2].

7. Gli atomisti. — Con la filosofia degli Atomisti, noi ci troviamo per la prima volta di fronte, nel

---

[1] *Fr.* 115, 117, 119 (cito dalla trad. del Mondolfo, op. cit., p. 76).

[2] Alla questione se, in ordine di tempo, preceda il poema *Sulla Natura* o quello su *Le Purificazioni*, il Covotti (*La filos. nella Magna Grecia*, p. 169) risponde giustamente che è più facile ammettere che un medico e fisico sia diventato negli ultimi anni un mago, che non viceversa.

corso della storia, a un sistema compiuto di scienza, che sarà come il prototipo dei grandi sistemi dell'età classica. La compiutezza sta nello svolgimento di tutte le conseguenze logiche di un principio, mediante una deduzione rigorosa, che conserva in tutte lo spirito informatore da cui derivano, non ne rifiuta nemmeno le estreme, e sdegna di destreggiarsi in qualsiasi modo con le opinioni comunemente accolte, che lusingano le speranze o i pregiudizi umani.

Certo, anche nelle scuole anteriori, noi troviamo una poderosa critica e confutazione delle opinioni e dei sensi, in pro del puro spirito scientifico; ma ivi manca quel significato vitale della critica che qui ritroviamo, e predomina piuttosto uno spirito di elegante sottigliezza e di aristocratico disdegno, che qui invece si converte in un atteggiamento pratico e diviene una condotta di vita.

Il fondatore della scuola è Leucippo di Abdera [1]; ma la sua fama è stata eclissata da Democrito di Abdera, che fiorì intorno al 420 a. C. Di Leucippo si narra che fu scolaro di Zenone [2]: filiazione piena di significato, se si pensa all'indirizzo ipercritico dell'atomismo. Non è possibile determinare quanta parte delle dottrine della scuola sia dovuta a Leucippo, che, di solito, nelle fonti, è riunito a Democrito: i tratti essenziali dell'atomismo sono comuni ad entrambi: la sola dottrina della conoscenza è

[1] Di Leucippo il Rohde ha negato perfino l'esistenza, fondandosi sulla mancanza di una netta distinzione, nelle fonti, tra lui e Democrito; sopra un passo del *De Melisso*, in cui si parla dei « così detti discorsi di L. », e principalmente sopra un'affermazione di Apollodoro (ap. Diog., X, 13) che « non c'è stato un filosofo L. ». Ma il Diels (si veda l'Introd. alla 4ª ediz. dei *Vorsokr.*) ha potuto facilmente demolire quella tesi, mostrando la scarsa attendibilità di Apollodoro e opponendo le esplicite testimonianze aristoteliche.

[2] Diog., IX, 30.

attribuita, da Teofrasto, esplicitamente al secondo. Dell' immensa produzione scientifica democritea [1], non ci son rimasti che sparsi frammenti, numerosi, ma di argomenti in gran parte morali ed in forma aforistica, che poco giovano a una ricostruzione del suo procedimento mentale. Ed è forse la lacuna più grave che possiamo lamentare, nella nostra conoscenza del pensiero antico, perchè la filosofia di Democrito, sorta nel periodo socratico, doveva formare la grande antitesi a quella di Platone, e, se fosse nota nei suoi particolari, ci darebbe modo di ampliare la nostra visione storica dell'età dei grandi sistemi, e gioverebbe anche a spiegare alcuni atteggiamenti polemici del pensiero platonico [2]. Movendo da questa considerazione alcuni storici moderni, dal Windelband al Burnet, hanno voluto distaccare Democrito da Leucippo e collocarlo di fronte ai socratici, come creatore del materialismo contro i creatori dell' idealismo. Ma se il loro disegno è proporzionato alla reale importanza di Democrito (e di più, salva l'ordine cronologico), esso risulta praticamente inefficace, sia per l' indiscriminazione delle fonti, sia per l' insufficienza del materiale democriteo. Così, da una parte si rischia di far due doppioni della stessa dottrina; dall'altra, di opporre al corpo della filosofia platonica la mera ombra della filosofia avversaria. Queste ragioni ci dissuadono dall'abbandonare la via tradi-

[1] Le opere di Democrito erano nell'antichità raccolte in un *corpus*, che comprendeva forse anche gli scritti di Leucippo e quelli degli scolari. Secondo Teofrasto, apparterrebbe a Leucippo il *Grande Ordinamento*; sono di Democrito invece numerosi scritti teoretici, come il *Piccolo Ordinamento, Dell' intelletto, Delle forme*, ecc., e scritti morali, come *Del buon animo, Precetti, Pitagora*, ecc.

[2] Il Frank (*Plato und die sogenannten Pythag.*, p. 119) ha potuto dire, non senza esagerazione, che la filosofia di Platone è un grande dialogo contro il materialismo.

zionale, che pone l'atomismo tra le dottrine presocratiche, considerando le sue origini, piuttosto che il suo sviluppo.

Il punto di partenza di questa filosofia è nel concetto che il bene e il vero siano identici per tutti gli uomini, mentre il piacere è diverso per ciascuno[1]. Della vita sensibile e affettiva non si dà scienza, data la sua varietà e mutevolezza; la verità razionale è invece suscettiva di scienza, perchè identica per tutti: concetto profondo, che contiene già in sè il frutto dell' insegnamento socratico. E specificando questa idea, Democrito enuncia il celebre principio, che il freddo e il caldo, come tutte le qualità sensibili, sono meramente convenzionali; di reale invece non v' è che la quantità (il pieno e il vuoto)[2]. La prima parte del principio è nello spirito della filosofia eleatica; ma, come vedremo tra breve, Democrito compie su di essa un grande progresso, non accontentandosi di escludere l'apparenza sensibile dalla ricerca scientifica, ma sforzandosi di dare una spiegazione scientifica dell' illusorietà dei sensi, e perciò nulla reputando alieno dalla scienza. Così egli non porrà, come Parmenide, una dottrina dell'opinione accanto a una scienza pura, ma una scienza sola, e compirà un gran passo verso l'unificazione del sapere.

La seconda parte del principio democriteo, che reali sono soltanto il pieno e il vuoto, costituisce insieme il prolungamento e l'antitesi della dottrina eleatica. La consistenza degli atomi è identica a quella dell'essere parmenideo: ma l'essere viene frantumato, pluralizzato all' infinito, per rendere

---

[1] DEMOCR., *Fr.* 69.

[2] DEMOCR., *Fr.* 9.

ragione del divenire delle cose. Negando il vuoto, l'eleatismo era stato costretto a negare il movimento, che senza il vuoto non è intelligibile, perchè dove tutto è pieno non v'è possibilità di passaggio per un corpo da un punto all'altro. Ponendo il vuoto, Leucippo e Democrito introducono nel novero delle realtà il non essere; e, poichè questo non è necessario meno dell'essere, la sua esistenza ha lo stesso titolo di validità: τὸ δέν deve ammettere accanto a sè τὸ μηδέν [1].

L'accoglimento del non essere nel sistema fisico rivela chiaramente l'origine parmenidea della dottrina, e ne porta con sè l'indelebile impronta logica. Non sono esigenze sperimentali quelle che spingono gli atomisti a porre gli atomi e il vuoto [2]; ma esigenze puramente razionali, di dare un'articolazione dialettica all'essere eleatico, per sottrarlo alla sua immobilità. Questo carattere aprioristico dell'atomismo ha una nuova conferma, se si considerano, insieme con le fonti parmenidee, anche le fonti pitagoriche della dottrina. L'idea di frantumare l'unico ente in una pluralità infinita di enti inframmezzata dal vuoto è stata suggerita dall'esempio delle monadi dei pitagorici. Al par di esse, gli atomi di Leucippo e di Democrito hanno una struttura puramente spaziale, accessibile per mezzo dell'intuizione e della dedu-

---

[1] ARIST., *Metaph.*, I, 4, 985 *b* 4; *Fr.* 156.

[2] L'Enriques, sulle orme del Diels, ha tentato d'introdurre nell'atomismo antico le esigenze empiriche dell'atomismo moderno, attribuendo a Democrito la dottrina enunciata nel *Teeteto* platonico, che la scienza sia opinione vera accompagnata da ragione (op. cit., pp. 196-197); ma la concezione degli atomi non consente questa veduta; le fonti concordano nell'accentuare il distacco tra due forme di conoscenza, razionale ed empirica. Il carattere puramente logico dell'atomismo democriteo è stato posto in luce, tra i primi, dal DILTHEY, in *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, I, p. 198.

zione, non della generalizzazione empirica, e conservano anche il nome, che ne ricorda l'origine geometrica, di forme o di figure (ἰδέαι).

Da queste premesse, la fisica atomistica si svolge secondo criteri schiettamente razionali, non diversamente dai suoi modelli. Negata la realtà sostanziale di ogni aspetto qualitativo e sensibile della realtà, non resta che un mondo di pura quantità, pienamente intelligibile al pensiero. L'affermazione dell'esistenza del vuoto ha per sua conseguenza l'affermazione che la quantità piena è non continua ma discreta; e l'impossibilità logica del regresso all'infinito nella divisibilità della materia implica l'esistenza di parti minutissime, non ulteriormente frazionabili, a cui pertanto si dà il nome di atomi (ἄτομοι). Questi hanno i caratteri dell'essere eleatico: son pieni, indistruttibili, immutevoli, perchè non contengono il non essere dentro di sè, ma soltanto fuori, come limite esterno e circuente. Tra loro vi sono differenze non qualitative [1], bensì quantitative e spaziali, riassumibili in tre categorie, secondo figura, ordine e posizione [2], a cui bisogna aggiungere la grandezza (che può rientrare, del resto, nella figura). Queste differenze servono a spiegare la varietà degli aggregati atomici, da cui risultano i corpi che cadono sotto la nostra esperienza. Per effetto del movimento, gli atomi vengono in contatto gli uni con gli altri e, avendo forme e grandezze diverse, si attaccano o si agganciano o s'incrociano insieme in modi infiniti, dai quali risulta l'infinita molteplicità degli esseri naturali.

Ma donde proviene il loro movimento? Questa

---

[1] Gli atomi sono ἄποια (AËT, *Plac.*, I, 15, 8).

[2] ARIST., *Metaph.*, I, 4, 985 *b* 4.

domanda ha dato luogo a un'annosa controversia tra gl' interpreti, poichè ad alcuni è sembrato necessario aggiungere alle proprietà degli atomi il peso, per spiegare il loro moto come dipendente dalla caduta attraverso il vuoto; ad altri invece l'aggiunta è parsa doppiamente superflua, perchè non giustificata nè dalle fonti, nè da ragioni scientifiche [1]. La quistione è ormai definitivamente risolta a favore di questi ultimi. La tenacia con cui la prima tesi è stata a lungo difesa, dipende da ciò, che anch'essa poteva addurre a sostegno alcune fonti dossografiche, in cui si attribuisce agli atomi la pesantezza. Ma è stato spiegato che questa circostanza ha la sua origine da una confusione che s'è creata fin dall'antichità tra l'originario atomismo e la volgarizzazione popolare di esso, fatta da Epicuro. Questi, vissuto dopo di Aristotele, e sotto l'influenza della dottrina peripatetica della gravità, ha considerato il peso come una proprietà fondamentale degli atomi; e alcuni dossografi, seguendo le sue tracce, hanno imputato a Democrito la contaminazione epicurea delle due dottrine. Altri, invece, hanno evitato la confusione, e la loro testimonianza è anche più preziosa, perchè essi non si limitano a omettere il peso, ma dichiarano che è un'aggiunta di Epicuro [2].

---

[1] Gli storici tedeschi dell'800, compreso lo Zeller, sono stati generalmente fautori della prima interpretazione; gli storici francesi, al seguito del Ravaisson, della seconda. Quest'ultima oggi è comunemente ammessa, dal Burnet, dal Robin, dal Mondolfo, dall'Enriques, ecc.

[2] AËT., I, 3, 18. Lo stesso Aezio aggiunge, ibid., 12, 6, che i primi elementi non hanno peso, ma si muovono κατ'ἀλληλοτυπίαν nel vuoto. Anche Cicerone (*De fato*, 20, 46) distingue l'impulso democriteo (*plaga*) dal peso epicureo. Indirettamente lo stesso Aristotele, rimproverando agli atomisti di non aver spiegato quale sia la causa del moto. (*Metaph.*, XI, 6), e attribuendo a sè il merito di aver per primo introdotto in fisica il concetto di gravità, conferma l'interpretazione dei dossografi.

Da un punto di vista scientifico, l'assenza del peso, almeno tra le proprietà fondamentali [1], non è un ostacolo alla spiegazione del movimento. L'idea che la materia sia per se stessa inerte, nel senso antico della parola, cioè che sia immobile finchè non sopravvenga una causa esterna a porla in movimento, è estranea a tutta la scienza presocratica, che concepisce la materia come immediatamente dotata di moto e di vita. Quell'idea viene introdotta per la prima volta da Aristotele e costituisce una deviazione ricca di conseguenze incalcolabili per lo sviluppo della fisica occidentale, che, attraverso una secolare critica dell'aristotelismo, dovrà ricongiungersi all'intuizione dei presocratici. Noi possiamo perciò ammettere senza difficoltà che Leucippo e Democrito, sulle tracce dei loro predecessori ionici, abbiano concepito gli atomi come semoventi, senza tuttavia attribuir loro, come vorrebbe l'Enriques, la scoperta della legge moderna del moto inerziale in linea retta [2]. Dato il movimento nel vuoto, si spiega ancora che gli urti degli atomi tra loro possano determinare deviazioni e complicazioni nel moto stesso, nonchè raggruppamenti atomici in masse materiali via via più grandi. Il risultato è la δίνη, il vortice cosmico già intravveduto dagli ionici, per cui gli atomi più grandi, che offrono resistenza maggiore, tendono a disporsi verso il centro, i più piccoli e meno ostacolati, verso la periferia. Il Gomperz ha

---

[1] Ciò non vuol dire che, per gli atomisti, gli atomi non siano pesanti affatto: il peso è per essi una proprietà secondaria, in dipendenza della grandezza, com'è espressamente riconosciuto da Teofrasto (*De sensu*, 61).

[2] Enriques e de Santillana, op. cit., p. 148: un punto materiale su cui non agiscono delle forze si muove di moto rettilineo uniforme. Che Democrito avesse conoscenza di questo principio, non è in alcun modo giustificato dalle fonti.

voluto muovere a Democrito l'appunto di avere ignorato che l'effetto della forza centrifuga è di spingere verso la periferia non già i corpi più leggeri, ma i più pesanti [1]; e non si è accorto che, con questa critica, egli faceva intervenire nuovamente il peso, mentre l'aveva escluso dalle proprietà degli atomi democritei. Invece, come ha mostrato il Burnet, non è quistione di forza centrifuga; ma, com' è dato osservare nei turbini d'aria o d'acqua, in ogni moto vorticoso le parti più larghe che oppongono maggiore resistenza a lasciarsi trascinare dal vortice, si dispongono al centro in relativa quiete [2]. In questo modo, Democrito spiega la formazione della terra che, come un disco appiattito, si colloca al centro del mondo. Tuttavia il geo-centrismo ha per gli atomisti un valore relativo: poichè sono infiniti gli atomi ed è infinito il vuoto che si stende tra di essi, vi sono anche infiniti mondi [3]; sì che la posizione della terra è privilegiata (se di privilegio può parlarsi in un sistema meccanico) di fronte ad uno soltanto di essi.

Come si può giudicare già da queste prime nozioni, il criterio della spiegazione atomistica della natura è puramente meccanico. Movimento, atomi e vuoto sono i soli ingredienti del cosmo, il cui vario concorso deve dar conto della varietà dei composti naturali. Ogni idea di fine e di provvidenza è esclusa dall' indagine scientifica; una ferrea legge di necessità domina tutte le cose. Alla mente degli antichi, più della nostra avvezza a pensare finalisticamente, perchè più ingenuamente proclive a interpretare la genesi della realtà secondo l'analogia delle

---

[1] GOMPERZ, *I pensatori greci* (tr. it.), vol. II, p. 101.
[2] BURNET, *E. G. P.*, p. 346.
[3] AËT., II, 1, 3.

opere intenzionali dell'uomo, questa visione del mondo doveva apparire inusitata e strana. Così, la necessità meccanica richiamava l'idea opposta del caso, come vera forza reggitrice dell'universo; la razionalità della scienza poneva anche in più viva luce il contrasto con l'irrazionalità della natura che ne forma l'oggetto[1]; e generalmente, appariva inesplicabile come il raggruppamento di elementi semplici e indifferenziati potesse adeguarsi alla complessità crescente delle formazioni organiche e psichiche. Ma anche noi oggi, benchè educati a un più fine discernimento del valore e dei limiti del materialismo deterministico, non possiamo disconoscere un fondamento di verità a quelle critiche. Il mondo democriteo dà realmente l'impressione di un'esistenza casuale non ostante che tutto in essa avvenga « per cause »[2]: bandito infatti ogni concetto di fine, queste cause agiscono con la forza di un impulso cieco, che non dà ragione delle formazioni più alte e complesse della realtà. L'atomismo si sforza di sormontare questa difficoltà, ammettendo che il movimento meccanico possa raggiungere la meta dopo una lunga serie di tentativi e di saggi, agendo sugli atomi a guisa di un crivello, in modo da separare i contrari e riunire i simili; ma la discriminazione è insufficiente e non s'adegua al suo compito; o, per adeguarsi, deve accogliere in sè, in forma dissimulata, tutto il finalismo che voleva escludere.

La stessa sproporzione si rivela, attraverso la psicologia e la dottrina della conoscenza, tra la razionalità del sapere scientifico e l'irrazionalità della

[1] AËT., II, 3, 2.

[2] ARIST., *Phys.*, II, 4, 195 *b* 36: per Democrito non c'è τύχη, ma tutto è da causa.

natura che non solo n'è l'oggetto, ma dovrebbe anche esserne il principio generatore. Il corpo e l'anima non si distinguono qualitativamente, secondo gli atomisti, ma solo per il diverso grado di densità materiale. La distinzione, che appariva al principio radicale, tra sensazione e pensiero, opinione e ragione, non è che differenza quantitativa: le sensazioni e i pensieri sono variazioni corporee: l'anima è materiale e corruttibile, e non si distingue dal corpo, se non per la maggiore sottigliezza e mobilità degli atomi che la compongono. Questi sono sottili, lisci e rotondi, e costituiscono una materia ignea, a cui l'atomismo dà gli attributi della divinità[1]. Un'infinità di corpuscoli animati vaga per l'aria, e il meccanismo della respirazione serve, in parte a trattenere quelli che sono già immessi nel corpo, in parte ad effettuare il loro ricambio[2].

Conforme a questi presupposti psicologici, la conoscenza, nella sua doppia forma di conoscenza sensibile e intellettuale, viene spiegata in un modo del tutto naturalistico. Le sensazioni sono modificazioni che le cose esteriori generano in noi, e, poichè il contatto è la condizione necessaria all'azione di un corpo sopra un altro, ogni senso è, in ultima analisi, una varietà del tatto (ἁφή τις ἐστίν). La rappresentazione delle cose si spiega col fatto che le emanazioni, le quali muovono dai corpi, penetrano nell'organo e l'impressionano. Così, nella vista, dagli oggetti visibili si distaccano le immagini loro (εἴδωλα), corporee anch'esse, ma formate di atomi più mobili e minuti; queste immagini non si formano immediatamente nell'occhio, a causa dell'aria che è inter-

[1] AËT., IV, 7, 4; IV, 3-5.
[2] ARIST., *De resp.*, 4, 471 *b* 30.

posta; invece è l'aria che viene impressionata e che comunica mediatamente l'impressione ricevuta [1]. Donde il corollario, che i sensi non ci danno la vera realtà, ma una realtà trasformata e falsificata dal mezzo interposto e dall'apparato ricettivo; e che quindi non sono « per natura », ma « per convenzione ». L'espressione νόμῳ è stata probabilmente attinta da Democrito ai sofisti, che se ne servono per designare il carattere soggettivo dei fatti psichici. Ma nel materialismo atomistico, questo uso non si giustifica, perchè tutto ciò ch'è soggettivo ha il suo fondamento negli oggetti esterni, e quindi esiste anch'esso « per natura » [2]. L'aporia è stata acutamente notata da Teofrasto: « È la più grande contraddizione, egli dice, fare dei sapori delle affezioni dei sensi, dicendo che la stessa sostanza sembra agli uni amara e agli altri dolce, e nel medesimo tempo determinarne le forme atomiche. È impossibile che la figura sia un'affezione e che non sia sempre la stessa, ma sferica per gli uni e differente per gli altri. È ugualmente impossibile, se lo stesso sapore è dolce per l'uno e amaro per l'altro, che le forme atomiche mutino secondo le nostre disposizioni » [3].

Interviene inoltre, nella sfera sensibile, un'altra distinzione, che interseca e complica la precedente. Tra le qualità sensibili, non tutte hanno lo stesso valore, nè tutte sono, a egual titolo, delle defor-

---

[1] Teophr., *De sensu*, 49 e sgg.

[2] Il Rivaud (op. cit., pp. 158-159) cerca d'interpretare la differenza tra νόμῳ e ἐτεῇ, come una distinzione tra la spontaneità e la semplicità della natura e la complicazione della composizione atomica nell'individuo psichico. Ma è più plausibile ammettere che Democrito abbia preso dai sofisti un'espressione di uso comune, senza chiedersi se essa si adattasse completamente alla sua concezione.

[3] Teophr., *De sensu*, 69.

mazioni della realtà oggettiva. Si è detto che il tatto è un senso fondamentale, a cui anche gli altri si riconducono, perchè la funzione delle immagini e dell'aria interposta tra il senziente e gli oggetti è per l'appunto di annullare la distanza, con una trasmissione per contiguità, che ristabilisce il contatto tra il senziente e il sentito. E il tatto vero e proprio, come apprensione dell'oggetto senza mezzo interposto, non subisce la deformazione che l'aria fa delle altre immagini, i cui oggetti sono lontani. Vi sono così due categorie di sensazioni, fedeli le une, infedeli le altre: da una parte, quelle della forma, della grandezza, della durezza; dall'altra, quelle del colore, del suono, ecc. [1].

In questo significato si può parlare di una distinzione, presso gli atomisti, tra qualità primarie e secondarie: si tratta di una distinzione di grado di relatività o di oggettività, non di natura, come se le une appartenessero all'oggetto e le altre al soggetto. Tutte invece sono in un certo senso oggettive, essendo modificazioni della realtà naturale, e il soggetto senziente non implica, col suo intervento, che un diverso grado di relatività, minimo nelle sensazioni tattili, massimo nelle altre. Il vero e proprio soggettivismo, in Democrito, ancora non esiste.

Come la sensazione, così anche il pensiero è un mutamento materiale che si produce nella sostanza psichica, per effetto d'immagini che, provenendo dall'esterno, s'imprimono in essa. Il pensiero (νοῦς) dunque, s'identifica con l'anima (ψυχή) e rischia di essere travolto nello stesso flusso delle apparenze sensibili, come osserva ripetutamente Aristotele [2],

---

[1] TEOPHR., *De sensu*, 61 sgg.

[2] ARIST., *De An.*, I, 2, 404 *a* 27; *Metaph.*, III, 5, 1009 *b* 7.

che mostra d'intendere la contradizione tra queste conseguenze e l'assunto razionalistico del sistema. Posto infatti che il pensiero è un mutamento materiale non diverso dalla sensazione, ne deriva che anch'esso è uno schermo alla realtà e non un potere atto a rivelarla nella sua schiettezza. Forse un presentimento di questa conseguenza ha dovuto avere lo stesso Democrito, come testimonia qualche suo frammento d'intonazione fortemente scettica[1]; in complesso però, egli è restato fermo alla distinzione tra una conoscenza vera e una conoscenza non vera (γνησίη καὶ σκοτίη)[2], come per l'oscura intuizione di una verità che sorpassa i limiti del suo materialismo. Ma volendo giudicare a rigor di logica, da una parte, la conoscenza vera, nelle sue ultime esplicazioni, smentisce la distinzione da cui si origina, e quindi precipita verso la conoscenza non vera; dall'altra la separazione delle qualità primarie e secondarie si presta egualmente ad una unificazione soggettivistica ed empiristica, perchè il senso è rivelatore delle une e delle altre, o ad una unificazione naturalistica, perchè nell'oggetto è il comune fondamento di entrambe; quindi la conoscenza non vera s'innalza all'altezza di quella vera. La posizione di Democrito è un equilibrio instabile, da cui trarrà partito la Sofistica, per le sue negazioni di ogni sapere assoluto.

In complesso, la filosofia atomistica appare come la *summa* di tutta la speculazione presocratica e come l'esplicito riconoscimento delle tendenze naturalistiche in essa implicite. Ivi confluiscono il moni-

---

[1] Per es. frammento 117: in realtà nulla sappiamo, perchè la realtà è nel profondo.

[2] *Fr.* 11.

smo degli ionici e la loro affermazione dell'infinità dell'essere; la considerazione quantitativa e matematica dei pitagorici; la determinazione eleatica dell'immutabilità e incorruttibilità dell'essere; le esigenze della dottrina di Eraclito, concernenti il moto e la pluralità. Un universo puramente materiale, dove l'unica efficienza formativa e selettiva è quella della quantità e del movimento; dove la finalità è annullata dal meccanismo; dove tutta la vita, la sensazione, il pensiero, son ridotti a movimenti atomici impercettibili; e dove quindi non si giustifica neppur la scienza che mira a comprenderlo: tale è l'universo atomistico, che un Platone avverserà nel suo intimo, perchè gli parrà assurdo il tentativo di fare scaturire l'idea dalla bruta e opaca materia; ma che un Aristotele apprezzerà altamente, per la potente unificazione del mondo e dell'esperienza che vi si compie e per il forte spirito sistematico che lo domina. E così sarà per tutto il corso della storia: le sopravvalutazioni si succederanno alle svalutazioni, e queste a quelle; tutte però con un proprio motivo egualmente fondato. Ciò che nell'atomismo ripugna, è la compressione del pensiero e il suo livellamento al grado della materia; ciò che invece conquista gli animi è la concezione dell'unità e identità di natura dell'universo: una concezione che per i temperamenti religiosi si converte in una credenza e in una panteistica aspirazione ad unificarsi col tutto, da cui l'individuo è generato e in cui deve alla fine annullarsi.

Questa considerazione ci avvia a comprendere il carattere dell'etica democritea. Come ha giustamente osservato il Gomperz[1], bisogna distinguere il mate-

[1] GOMPERZ, op. cit., II, p. 146.

rialismo scientifico dal materialismo etico, che non sempre sono accoppiati insieme. Anzi, possiamo aggiungere che la concezione materialistica, guardata nella sua genesi, è razionalismo puro, e perciò la morale che l'accompagna è compresa piuttosto nello spirito della ricerca scientifica disinteressata e serena, a cui lo scienziato dedica tutto se stesso, che non nell' àmbito dei risultati oggettivi ai quali la ricerca perviene. Il materialismo etico ha invece una propria fonte pratica, e i suoi addentellati col materialismo scientifico sono in gran parte estrinseci, perchè consistono il più spesso in postume giustificazioni teoretiche di una linea di condotta già presa. È questo il caso di Epicuro, il cui edonismo non è un corollario dei principii di Democrito, ma una direzione spontanea di vita, che si appoggia a un sistema apparentemente più consono ai propri ideali.

L'etica di Democrito, per quel che possiamo giudicarne dagli sparsi frammenti ed aforismi che ci sono pervenuti, ha un carattere razionalistico e un' intonazione molto elevata. Ne citeremo qualche massima: « Non per paura, ma per dovere, evita di commettere peccato »[1]. « Il bene non sta nel non compiere ingiustizie, ma nel non volerle »[2]. « Fama e ricchezza senza mente non sono beni utili »[3]. « Gli uomini si son fatti della fortuna un idolo per giustificare la loro abulia; ma rare volte la fortuna si oppone alla prudenza »[4]. « Una vita cattiva e insipiente non è un viver male, ma un lungo morire »[5]. « L'uomo si deve occupare più dell'anima che del corpo; perchè la perfezione dell'anima raddrizza la debolezza del corpo; ma la forza corporea irragio-

---

[1] *Fr.* 41. [2] *Fr.* 62. [3] *Fr.* 77. [4] *Fr.* 119. [5] *Fr.* 160.

nevole non fa l'anima migliore »[1]. Qualche frammento echeggia motivi socratici: p. es. « colui che fa ingiustizia è più infelice di chi la soffre »[2]. In altri fanno un'apparizione fugace l'idea misterica dell'anima-demone[3] e l'idea religiosa delle divinità datrici di beni[4]; ma il loro isolamento da tutto il contesto della filosofia atomistica non ci permette di giudicare quale ne sia l'effettiva importanza. In generale, l'etica di Democrito accentua il concetto dell'equilibrio dell'anima, che si uniforma alla legge in una perfetta tranquillità, non turbata da alcuna paura superstiziosa: uno stato che prende il nome di εὐθυμία[5], e che sotto certi aspetti prelude alla morale aristotelica del « giusto mezzo »[6].

Tra i seguaci di Democrito sono ricordati Metrodoro di Chio, che dal criticismo democriteo trasse conseguenze scettiche, ed elevò la massima, secondo cui nulla sappiamo, perchè la realtà è nel profondo, a principio filosofico, affermando che nessuno di noi sa niente, nemmeno se sa qualcosa o niente[7], e Anassarco di Abdera, celebre per la fermezza con cui affrontò l'estremo supplizio[8], anche lui precursore della scuola scettica.

---

[1] *Fr.* 187.

[2] *Fr.* 45.

[3] *Fr.* 171.

[4] *Fr.* 175. « Gli dèi hanno dato agli uomini tutti i beni, ora e sempre. Solo ciò ch'è dannoso e cattivo non lo danno mai; ma essi stessi se lo danno con la loro cecità e follia. »

[5] Diog., IX, 45.

[6] *Fr.* 191. « Per gli uomini la felicità nasce dalla misura del piacere e dalla proporzione della vita; ogni difetto ed eccesso suole mutare in peggio e portare turbamenti nell'anima. »

[7] Sext., *Math.*, VII, 87, 88; Epiph., *Adv. haer.*, III, 2, 9.

[8] La descrizione è in Diog., IX, 58-59.

8. ANASSAGORA. — Con Anassagora di Clazomene, nato intorno al 500 a. C., contemporaneo ed amico di Pericle, la filosofia fa il suo primo ingresso in Atene, per prendervi stabile dimora. Ma a lui doveva toccare in sorte, come più tardi a Socrate, di suscitare, per le sue vedute scientifiche, le animosità e le superstizioni popolari. Nel torbido periodo della vita interna ateniese, che seguì lo scoppio della guerra del Peloponneso, gli fu mossa un'accusa di empietà, forse anche per colpire in lui, indirettamente, il suo protettore Pericle. Ma egli si sottrasse alla condanna, abbandonando Atene e rifugiandosi a Lampsaco, dove morì verso il 428 a. C.

La sua filosofia si connette a quella degli ionici, di cui dà una rielaborazione più moderna, secondo il progresso della scienza posteriore, e, polemicamente, anche all'atomismo di Leucippo. Egli accetta l'idea dell'infinito, nella doppia forma dell'infinitamente grande, appropriata all'universo, e dell'infinitamente piccolo, corrispondente alla divisione indefinita delle parti di cui consta qualunque composto. Ma, mentre l'atomismo arresta a un certo punto la divisione, ponendo come irriducibili alcuni elementi primordiali, qualitativamente indifferenziati, e ricorre al vuoto per spiegare il differenziamento della realtà, Anassagora, invece, negando il vuoto, ammette un differenziamento qualitativo nel seno stesso delle parti che formano l'infinito originario. Per quanto lontano infatti si spinga l'analisi dei corpi, non troveremo mai elementi semplici, ma persisterà sempre la natura dei rispettivi complessi: un osso risulterà sempre composto di particelle ossee.

Di fronte al meccanismo di Leucippo, la filosofia di Anassagora si presenta così, almeno sotto

un primo aspetto, con un carattere « organicistico ». Essa è consapevole delle difficoltà di ricavare, dal concorso di elementi non qualitativi, le infinite qualità del reale: come potrebbe un capello nascere da un non capello? la carne dalla non carne?[1] Bisogna dunque che le qualità dei composti sussistano nelle loro parti, per piccole che siano. Ma non basta: l'esempio della vita organica suggerisce che in ciascuna parte non vi sia una qualità sola, ma vi siano tutte le qualità che si ritrovano poi nell'organismo compiuto. Così, se prendiamo un alimento, di natura apparentemente semplice, come il pane o l'acqua, noi vediamo che di esso si nutrono il sangue, le carni, le ossa, ecc.; dobbiamo allora riconoscere che in esso coesistono tutte le cose, cioè tutti gli elementi generatori dei vari organi[2]. E se una sostanza sembra qualitativamente omogenea, ciò non dipende dall'assenza di ogni altra qualità, ma solo dalla prevalenza di quella che le dà la propria figura e il proprio nome[3].

Per designare questa irriducibilità dell'organico, viene usato nelle fonti il termine di omeomerie (τά ὁμοιομερῆ), di cui si dubita se sia stato dato originariamente da Anassagora o se appartenga alla terminologia dei suoi più tardivi espositori aristotelici[4]. La quistione del nome per sè sarebbe secondaria e irrilevante; ma essa ha favorito l'illusione che, dietro il nome, vi fosse la cosa, cioè che l'omeomeria, in contrasto con l'atomo geometrico di Leucippo, fosse un atomo organico. Già alcuni interpreti antichi

Le omeomeri

[1] ANAX., *Fr.* 10.

[2] AËT, I, 3, 5.

[3] *Fr.* 12.

[4] Per il Burnet (*E. G. P.*, p. 265) il nome è aristotelico; ma il Mondolfo (op. cit., p. 78) fa osservare che Epicuro e Lucrezio lo considerano come anassagoreo.

caddero in questo errore, e altri interpreti moderni vi sono ricaduti, fondandosi sulla loro autorità. Ma i frammenti di Anassagora non comportano una spiegazione atomistica e chiaramente affermano la divisibilità all'infinito della materia organica: « nel piccolo non c'è un minimo, ma si dà sempre un più piccolo, perchè è impossibile che l'essere si annulli »[1]. L'omeomeria non può dunque significare l'indivisibile; essa vuol dire soltanto che, in qualunque stadio dell'analisi, si trova sempre una complessità qualitativa irriducibile. In forma più attenuata, la tesi atomistica dello Zeller e del Baeumker è stata rielaborata dal Rivaud, che considera la dottrina anassagorea come risultante di due momenti connessi e successivi: nel suo insieme, essa è una fisica della qualità, ma a questa si subordina un atomismo provvisorio che, praticando nella massa del divenire un taglio arbitrario, vi percepisce delle unità elementari e permanenti di qualità[2]. In altri termini, anche affermando in via di principio la divisibilità all'infinito, Anassagora ha ben potuto fermare la propria attenzione sopra alcuni nuclei relativamente primari, allo stesso modo che la fisiologia moderna muove dalla cellula, pur senza sostenere che l'organizzazione cominci da essa e non possa spostarsi più oltre. Di tutto ciò non v'è cenno nelle fonti; eppure tale ipotesi sembra necessaria, per spiegare come alla fisica qualitativa dell'organismo si sovrapponga, nel sistema anassagoreo, una fisica meccanica, che tratta la materia come un aggregato di parti separabili per mezzo del movimento.

Un'altra quistione che l'analisi delle omeomerie

---

[1] *Fr.* 3.

[2] Rivaud, *Le problème du devenir*, p. 195.

ha sollevato tra gl' interpreti, è di sapere quali siano i suoi veri ingredienti. Un passo di Aristotele spiega che in ogni frammento di carne o di osso si troveranno sempre elementi omeomeri, cioè carne ed osso[1]: il che vorrebbe dire che le qualità microscopiche della materia coincidono con le qualità macroscopiche. Ma questa interpretazione, che è stata seguita anche da molti storici moderni (p. es. dallo Zeller), vien giudicata dal Burnet come un fraintendimento dello schietto pensiero di Anassagora. Non la carne o l'osso nella sua grezza materialità è ciò che sussiste nelle parti più minute; ma sono le qualità elementari, come il caldo, il freddo, l'umido, il secco, ecc., concepite nella loro originaria opposizione, quelle che formano i veri ingredienti delle cose. Ogni particella, grande o piccola che sia, contiene in sè ciascuna delle qualità opposte; perciò il caldo è anche in certa misura freddo, la neve ha in sè tracce di nero, ecc.; e ogni cosa può passare nell'altra, perchè i semi di ciascuna materia contengono una parte di tutto il resto[2]. Il Burnet cita come un documento decisivo a favore della propria interpretazione un passo di Anassagora in cui la coesistenza delle qualità opposte è spiegata con l' impossibilità che si tagli con un colpo d'accetta il caldo dal freddo o il freddo dal caldo[3]; ma anche l'altra tesi è ugualmente fondata sulle stesse fonti, dove si esclude che « un capello possa venire da un non capello, la carne dalla non carne »[4]. La verità è che Anassagora ha elevato a principii delle cose,

---

[1] Arist., *Metaph.*, I, 3, 984 *a* 11.
[2] Burnet, *E. G. P.*, p. 263 sgg.
[3] *Fr.* 8.
[4] *Fr.* 10, cit.

confusamente, le materie e le qualità, le cose corporee e le proprietà sensibili; le due interpretazioni perciò non si escludono, ma si completano [1].

Posta così la natura degli elementi, la rappresentazione cosmogonica muove da uno stato di originaria confusione, in cui tutte le cose erano commiste insieme nell' infinito, e nulla si poteva chiaramente distinguere a causa dell' illimitata piccolezza delle parti mescolate. Nè si poteva discernere alcuna qualità, perchè vi si opponeva il miscuglio di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro; e molta terra vi era contenuta, e un numero infinito di semi, nessuno dei quali somigliava all'altro [2].

Dalla separazione sorgono tutte le cose distinte, e questa è opera della Mente. Ecco il grande concetto di Anassagora, che tra non molto passerà al centro dell' interesse filosofico. Se dall' infinito caotico, in cui tutte le cose sono mescolate, ha potuto formarsi un mondo organizzato, distinto nelle sue parti, armonico nel suo insieme, questo non è effetto di una cieca potenza meccanica, come pensava Leucippo, ma di un principio teleologico, capace di dividere, di organizzare, di ordinare. Con l'opera della Mente, interviene dunque la distinzione nel-

---

[1] Lo Joël (*Gesch. d. ant. Phil.*, I, p. 573) osserva che, nelle antiche testimonianze, la carne, l'osso, ecc. non son presi come singole cose formate, ma come generali qualità materiali, cioè come « carneo », « osseo » ecc. Anassagora non conosce nè cose, nè qualità come tali; la divisione sarà fatta solo da Platone.

[2] *Fr.* 1-4. Anassagora soggiunge poi che nel miscuglio prevalevano l'aria e l'etere, che sono entrambi infiniti. Questa prevalenza è, a rigore, incompatibile con le premesse; e si spiega, sia come una reminiscenza non assimilata della fisica di Anassimene, sia come un'assunzione necessaria per dar conto della preponderanza quantitativa dell'aria e dell'etere nello stato successivo della separazione.

l'indistinto e hanno vita gli esseri particolari. Ma la Mente è un principio che non divide soltanto, bensì dividendo unisce, quindi gli esseri, pur divisi, non hanno un'esistenza completamente separata, ma tutto partecipa a tutto [1]. Non v'è che la Mente, che sia distinta dalle altre cose e stia a sè, autonoma e autocrate. Se essa fosse mescolata con le altre cose, non potrebbe esercitar dominio su tutte, ma sarebbe in qualche modo dipendente. I suoi caratteri corrispondono all'elevatezza della sua funzione ordinatrice. Essa è infinita, sottilissima, pura, ha ragione di ogni cosa e possiede la massima forza. « E su tutti i viventi, grandi e piccoli, la mente esercita il suo dominio. E sulla rivoluzione dell'universo, essa domina e le dà origine... E ogni cosa che si mescola e si divide, tutto essa conosce. E ogni cosa che sarà e che era e non è più, tutto ha ordinato; e il movimento che compiono il sole, la luna e l'aria e l'etere [2] ». È quistione controversa se da questi attributi, ammucchiati un po' alla rinfusa nei frammenti anassagorei, si possa argomentare che la Mente sia un principio immateriale. Lo Zeller e il Baeumker, fondandosi sulla netta separazione di essa dalle nature elementari, concludono affermativamente; il Burnet, giudicando alcuni attributi, p. es. la leggerezza, come incompatibili con l'immaterialità, negativamente. È una quistione che non si può decidere con un taglio netto: l'idea di una pura spiritualità è certo prematura, ma il pensiero filosofico muove rapidamente verso di essa. Se dobbiamo però giudicare dagli effetti della Mente sulle cose, siamo costretti a riconoscere che la meta è ancora lon-

---

[1] *Fr.* 6.
[2] *Fr.* 12.

tana. Il νοῦς anassagoreo è soltanto nel suo motivo iniziale un principio teleologico e immateriale per la spiegazione dei fenomeni. Ma chi pensa che l'oggetto al quale esso si applica è la stessa materia di tutta la fisica presocratica, e che la sua applicazione è immediata e diretta, non può fare a meno di riconoscerlo come affetto dalla stessa materialità. Così Socrate (o in suo nome Platone) poteva muovergli il rimprovero di non dare quel che prometteva: di annunciarsi come un principio immateriale e di dimostrarsi all'atto come una forza fisica. E argutamente soggiungeva: Anassagora mi espone in termini generali, che quando Socrate fa una cosa la fa con mente; ma poi, quando vuole spiegare singolarmente la causa di quel che io fo, comincia col dire che ora, p. es., io sono seduto in prigione, perchè il mio corpo è composto di ossa e nervi; e le ossa sono rigide, ma hanno articolazioni che le separano le une dalle altre; e i nervi sono capaci di tendersi e di allentarsi; e dunque, siccome le ossa sono sospese e oscillanti nelle lor proprie giunture, e i nervi, allentandosi e tendendosi, fanno sì che ora io sia in grado di piegare in qualche modo le mie membra, questa appunto è la causa per cui io ho potuto piegarmi e sedermi qui. Epperò egli prende cose di tal natura per ragioni, e oscura in questo modo la ragione vera; e cioè che « siccome agli Ateniesi parve bene votarmi contro, per questo anche a me è parso bene restarmene a sedere qui, ed ho ritenuto mio dovere non andarmene via, ad affrontare quella qualunque pena che costoro abbiano decretato »[1]. In questo brano platonico è còlta con molta finezza la differenza tra la spiegazione

---

[1] PLAT., *Phaed.*, 98 e sgg. (trad. Valgimigli).

naturalistica del « come » una cosa avvenga e la spiegazione mentale e intenzionale del « perchè ».

La mente è dunque meccanizzata e la sua teleologia è annullata; così la visione anassagorea del mondo, che moveva da un criterio opposto a quello dell'atomismo, finisce per coincidere con esso. In effetti, nel processo di separazione delle cose, prodotto dalla mente, si determina un movimento vorticoso, non diverso dalla δίνη degli atomisti, che si fa sempre più rapido, e accelerandosi, affretta la divisione degli elementi, perchè « la velocità fa la forza »[1]. Così il denso e l'umido, il freddo e l'oscuro si riuniscono dove ora è la terra, mentre il raro, il caldo, il secco, si portano verso la regione esterna dell'etere[2]. La permanenza della terra al centro del vortice si spiega anche per Anassagora, come per gli atomisti, con la resistenza da essa opposta a lasciarsi trascinare dal moto vorticoso. Ma si aggiunge di più un altro effetto: che, distaccandosi dei grandi massi di terra, essi sono proiettati verso la periferia dalla forza centrifuga, e, arroventandosi nel movimento, formano gli astri[3]. Reminiscenze della fisica ionica sono la rappresentazione della terra come un disco appiattito e l'idea di un'infinità di mondi[4]. Quest'ultima implica che il processo di separazione operato dalla Mente non s'inizii da un unico centro, ma da una pluralità di centri, disseminati nell'infinito.

Una veduta molto originale troviamo, per ultimo, nella psicologia di Anassagora. Mentre Empedocle fondava la conoscenza sul principio che il simile

[1] *Fr.* 9.

[2] *Fr.* 15.

[3] Questa spiegazione della formazione degli astri può essere stata suggerita ad Anassagora dalla caduta di un meteorite ad Egospotamo.

[4] Hippol., *Ref.*, I, 8, 3, e *fr.* 4.

apprende il simile, Anassagora muove dal principio opposto, che la sensazione nasca dai contrari. Ciò che è caldo o freddo allo stesso modo che noi, non ci riscalda nè ci raffredda col suo contatto; e similmente nè il dolce nè l'amaro noi percepiamo per se stessi. Ma avvertiamo il freddo col caldo, il gradevole col piccante, per mezzo di ciò che ci manca di ciascuno. Anche nell'udito è necessaria, come avevano già notato i pitagorici, una differenza di suoni, perchè essi siano percettibili; e nella stessa vista, l'immagine degli oggetti non si proietta su di una cosa del medesimo colore, ma di un colore differente. Aggiunge inoltre Anassagora, che ogni sensazione è accompagnata da dolore; il che conferma la dottrina, perchè il dissimile porta dolore col suo contatto [1].

La filosofia anassagorea, nella sua tendenza naturalistica, ha un prosecutore in Archelao, il quale pone come principio del moto e della quiete il caldo e il freddo: il caldo, che è origine del movimento, il freddo, della quiete; donde il corollario dell'immobilità della terra [2]. Ma il concetto del νοῦς immateriale, intravvisto da Anassagora, avrà tra breve un assai più adeguato sviluppo.

9. Considerazioni finali. — Se guardiamo la filosofia presocratica nel suo complesso, ci colpisce innanzi tutto, più che il progresso da una scuola all'altra, la ricchezza e la varietà dei temi speculativi che vi si rivela, e che costituisce l'inesauribile riserva a cui attingerà tutto il pensiero posteriore.

---

[1] Teophr., *De sensu*, 27-29.
[2] Hippol., *Ref.*, I, 9.

Essere e divenire, unità e pluralità, finito e infinito, identità e opposizione; e, in una zona alquanto più indistinta, quantità e qualità, tempo e spazio, meccanismo e dinamismo, materia e spirito, sono i temi principali che la mentalità greca ha formulato in poco più di un secolo d'intensa attività creatrice. Rievocandoli brevemente nel loro sviluppo e nel loro intreccio, noi acquisteremo il senso più vivo e pieno dei problemi della filosofia occidentale, nel loro significato storico e nel loro valore eterno.

Essere e divenire sono il primo e fondamentale contrasto che la mente vede nelle cose. Da una parte, uno spettacolo che continuamente muta e si rinnova; dall'altra, il sentimento profondo, quando anche manca l'idea chiara, che dietro quella varietà si celi qualcosa di stabile e permanente, non soggetto alle vicende del tempo. La scuola ionica ha avuto, più di tutte le altre, coscienza dell'implicazione mutua dei due aspetti del mondo: in una forma più ingenua, espressa dal duplice significato logico e temporale dell'ἀρχή, coi milesii; in una forma più dialettica con Eraclito. Ma la prevalente tendenza riflessiva e analitica del pensiero greco ha posto i due problemi su due piani diversi, subordinando il divenire all'essere, e facendo dell'uno il teatro della lotta delle opposizioni qualitative, e dell'altro ciò ch'è immune dai contrasti, dal nascere e dal morire, e che quindi si eleva a una vita eterna e divina. Con gli eleati, questa subordinazione del divenire assume il carattere di una vera e propria svalutazione; e, insieme, il contrasto dei due termini comincia a svelarsi come contrasto tra il pensiero, che esso solo si adegua all'essere, e la sensibilità, che, nella sua mutevolezza, è specchio del mutevole. Negli ultimi presocratici, infine, il dissidio eleatico

si ricompone in una unità che lascia trasparire la differenza dei due piani: il nome di essere spetta solo a ciò che non muta (elementi, omeomerie, atomi); e il divenire è apparenza o fenomeno; ma l'apparenza a sua volta non è il nulla, è il manifestarsi dell'essere, è ciò che affiora dai mutevoli rapporti di una pluralità di enti, ciascuno per sè stabile.

L'antitesi dell'uno e dei più in parte coincide, in parte s'intreccia con la precedente. Nasce sul terreno della matematica coi pitagorici, ma se ne distacca e si eleva a un significato speculativo. L'uno diviene simbolo di quella forza stessa del pensiero che sotto le mutevoli apparenze cerca l'identico; esso tende perciò a convertirsi con l'essere e a fare della realtà un unico tutto. Dai Milesii agli Eleati, il monismo si epura di ogni elemento sensibile e assorge a una visione razionale del mondo. Per questa via, la pluralità è degradata a un'apparenza ingannevole e si confonde col divenire della prima diade. Ma i paradossi eleatici suscitano per contrasto l'esigenza di una riabilitazione dei « più » di fronte all'uno: i Pitagorici, Empedocle, Leucippo, Anassagora sono tutti pluralisti; essi frantumano l'ente parmenideo in una molteplicità di enti, ciascuno dei quali ha il carattere dell'uno, e che, nel loro insieme, dovendo pur costituire un sol mondo, postulano una nuova unità, diversa e più alta, che li cementi. L'Amore e la Discordia di Empedocle, la legge della causalità meccanica degli Atomisti, la Mente di Anassagora, esprimono questo nuovo bisogno di unificazione e adombrano già il significato razionale e mentale di essa.

Finito e infinito sono un'altra delle grandi alternative che si offrono al pensiero. L'infinito è com-

preso nella sua triplice forma del grande, del piccolo e del complesso. La sua prima nozione è sensibile piuttosto che intellettuale, ed ha un valore negativo più che positivo, perchè nasce dall'impossibilità di porre un limite all'estensione spaziale e temporale, e di abbracciarla con un solo sguardo. Di qui il carattere ambiguo del problema dell'infinito: da una parte l'analisi matematica e filosofica tenta d'impadronirsene e di elevarlo a un significato razionale, dall'altra la sua inafferrabilità sconcertante lo ricaccia nella zona della sensibilità e del divenire, e il pensiero si rifugia nel finito, come quello che appaga il suo bisogno di dar forma plastica alle cose e di possederle compiutamente nei propri confini.

L'antitesi dell'identità e dell'opposizione compendia in sè tutte le altre e ne svela l'immanente significato logico. L'identità è legge mentale che ci consente di cogliere la similarità delle cose e di concepire un mondo unico nella varietà delle apparenze. Ma l'opposizione è legge mentale anch'essa, senza la quale verrebbe a mancare ogni contenuto all'identità, o meglio ogni impulso dinamico alla forza identificatrice e unificatrice del pensiero. Tuttavia, la speculazione presocratica non ha ancora tanta forza di astrazione da isolare queste due leggi nella loro propria sede, dove possono rivelarsi come momenti di una legge sola. Essa non si eleva a contemplarle nel loro principio mentale, ma le guarda nei loro effetti naturali, nell'essere e nel divenire del mondo. In questa espressione attenuata, solo il genio dialettico di Eraclito riesce a intenderne la mutua implicazione; gli altri presocratici invece le vedono irrigidite in due nature dissociate. Così l'identità viene appropriata all'essere, l'opposizione al divenire, e ne prende lo stesso carattere subordinato

e dipendente. Un tentativo di spostare l'antitesi sul terreno della psicologia si compie con Empedocle e con Anassagora, che spiegano la conoscenza, rispettivamente, come prodotta dal concorso del simile col simile e dell'opposto con l'opposto. Ma lo spostamento è troppo limitato, perchè la psicologia è intesa a sua volta come una parte della fisica, e la similarità e l'opposizione sono materializzate negli elementi e nei pori, invece che idealizzate nelle relazioni mentali. Sarà un grande progresso dell'età socratica il distacco che si verrà effettuando della soggettività dal mondo degli oggetti: solo così sarà possibile un'analisi dei valori mentali nella loro sede propria; e la successiva traduzione di essi nel regno della natura non avrà più l'effetto di confondere e d'irrigidire il mentale nel fisico, bensì di plasmare e di organizzare questo con quello. Ma anche allora, il dissidio delle due leggi, dell'identità e dell'opposizione, intuìto dai presocratici, non sarà composto; esso si trasferirà nel pensiero stesso, in forma di dissidio tra una logica e una dialettica. Nondimeno, il mutamento di sede e di prospettiva avrà il merito di reintegrare il contrasto dei termini nella loro vera natura e di renderlo perciò più fecondo e risolutivo. Se anche il pensiero classico non giungerà ad attuare la sintesi delle due logiche, ne darà almeno la preparazione e l'avviamento.

Più oscura è la gestazione degli altri problemi ai quali abbiamo accennato al principio di questa rassegna. I concetti di tempo e di spazio non emergono ancora con caratteri distinti nella filosofia dei presocratici. L'idea di uno spazio come alcunchè di separato dagli oggetti contenuti in esso è estranea al loro pensiero. Luogo e cose locate si confondono insieme, l'ἄπειρον di Anassimandro è nel tempo stesso

lo spazio e ciò che lo riempie. Un tentativo importante di distinguere i due aspetti è nell' introduzione del vuoto per opera dei pitagorici; e l'esclusione di esso, come un non essere, fatta da Parmenide, ha non minor valore, da un punto di vista concettuale, perchè avvia la mente ad intendere l'esigenza che anche il non essere in qualche modo sia, e a porre lo spazio come un *prope nihil,* che tuttavia è indispensabile per definire l'essere materiale e per attribuirgli una possibilità di movimento. Inoltre l'analisi aritmetico-geometrica iniziata dai pitagorici, che conduce alla veduta antinomica del continuo e del discreto spaziale, svelata da Zenone, ha il pregio inestimabile di arricchire l'ancora incerta idea dello spazio di attributi matematici, che sono elementi ideali di continuità tra il pensiero e la natura, consentendo l'estensione e l'applicazione delle leggi mentali al dominio della fisica.

Anche il tempo ha il carattere ambiguo di un alveo e insieme di una materia del divenire. Esso travolge tutte le cose, ma è anche travolto con esse. Questa sua duplicità però non sfugge all'acuta intuizione dei presocratici, che, sotto il nome di evo (αἰών), comincia a fissare l'aspetto permanente del tempo e si eleva così all' idea dell'eterno. Il presente dell'essere parmenideo, che non ha passato nè futuro, ha già quasi il valore di una realtà sopratemporale, non soggetta alle vicende del nascere e del morire. E gli elementi di Empedocle, di Leucippo, di Anassagora, in quanto partecipano della natura dell'ente eleatico, sono anch'essi sottratti al fluire del tempo. Ma il sentimento del divenire, che è vivissimo presso i greci, non è pago dell'estremo contrasto tra un' immobile eternità e un flusso inafferrabile, e cerca una via media che compenetri l'uno con l'altra. Nasce

di qui l'idea di un ciclo temporale, che realizza l'eterno con un movimento perenne, dove l'inizio e il termine si congiungono l'uno con l'altro. Questo ciclo è appropriato al moto celeste; ma, poichè la filosofia presocratica non concepisce ancora una differenza fondamentale tra il celeste e il terreno, esso vale mediatamente anche per gli eventi del nostro mondo, destinati a riprodursi nel corso di un grande anno, variamente determinato, secondo la varietà dei criteri astronomici prescelti.

La distinzione della qualità e della quantità è anch'essa oscura e oscillante. La primitiva riflessione coglie più immediatamente gli aspetti qualitativi delle cose, che si rivelano ai sensi, anzichè gli aspetti quantitativi, che richiedono un lavoro di astrazione. Quindi la più antica fisica è una scienza delle qualità oggettivate o sostantivate: le singole materie, come l'acqua, l'aria, la terra, il fuoco, sono complessi qualitativi cementati insieme. E siccome le qualità si palesano in un incessante fluire e trasformarsi l'una nell'altra, quella fisica ammette una reciproca conversione delle materie, l'aria nell'acqua, l'acqua nella terra, ecc. Il punto di vista quantitativo sulle cose comincia ad affermarsi con l'astrazione pitagorica dei numeri, ancora confusa però col simbolismo aritmetico e geometrico. Nella fisica di Empedocle la considerazione quantitativa s'intreccia con quella qualitativa: gli elementi sono delle qualità, per così dire, sostanziali; ma il loro miscuglio si effettua secondo proporzioni e dosi determinate; il che implica un frazionamento quasi atomico delle nature elementari. Solo con Leucippo e Democrito l'analisi quantitativa si afferma in tutto il suo rigore logico, e le qualità sono dichiarate estranee all'intima struttura delle cose. Ma se in questo modo il

mondo fisico si pareggia, sciogliendosi in una infinità di atomi qualitativamente indifferenziati e diversi solo per quantità, presi singolarmente e nei loro aggregati, tale identificazione rende inesplicabile l'apparire delle qualità sensibili. Esse dovrebbero avere la loro ragione nella composizione degli atomi, ma non possono averla, perchè non v'è nella natura atomica nulla che giustifichi una specificazione qualitativa. E neppur giova a Democrito considerarle come convenzionali, perchè anche il soggetto, a cui la convenzione viene attribuita, è a sua volta composto di atomi come tutto il resto. In conclusione, le qualità e le quantità si escludono e si richiamano a vicenda, senza riuscire a comporsi in una visione unitaria.

La distinzione del meccanismo e del dinamismo si collega con la precedente. La concezione trasformistica della materia come un complesso qualitativo è essenzialmente dinamica. L'idea di un'animazione universale aderisce nella forma più immediata all'intuizione di una realtà qualitativa e sensibile, che riproduce nel più vasto teatro del cosmo quel che l'individuo sperimenta nella sua vita psicologica. Invece, il prevalere dell'indagine quantitativa sostituisce all'ilozoismo dinamico la rappresentazione meccanica di miscugli e composizioni di elementi e di forze. Per questa via, all'idea embrionale di una causalità come produzione spontanea e creativa di nuove forme, comincia a subentrare quella di una equivalenza quantitativa tra causa ed effetto, che prelude alle grandi leggi statiche di conservazione e di equilibrio cosmico.

Infine, il rapporto tra lo spirito e la natura compendia in sè tutte le incertezze e le confusioni che son venute fin qui emergendo dal nostro esame.

L'idea che lo spirito sia, di fronte alla natura, come un regno distinto da un altro regno, si presenta solo in una fase speculativa già progredita, quando i caratteri del mondo fisico sono ben definiti e il soggetto ha acquistato coscienza di sè e del potere che ha il suo pensiero di coestendersi all'universo. Ma agli esordi della filosofia greca, lo spirito umano appare come una piccola parte della natura e si confonde con essa. Anche qui tuttavia cominciano a manifestarsi le sue energie potenziali, perchè la natura è intesa come una personificazione delle forze e dei valori dello spirito, e il suo dominio porta quindi in sè i segni di un altro dominio. Un inizio di separazione in questa unità indistinta si può osservare lungo la via stessa che conduce a una determinazione del concetto della materia fisica. A misura che questa acquista maggiore corpulenza, lo spirito se ne distacca come una materia più sottile, mobile e trasparente, che quasi sconfina verso l'immaterialità. Di più non è possibile ottenere, finchè il pensiero si muove sul terreno del naturalismo. Alla formazione di un più adeguato concetto della realtà spirituale contribuiscono solo indirettamente le indagini psicologiche dei presocratici che, pur senza abbandonare le premesse naturalistiche della loro cosmologia, sondano i primi misteri dell'anima, quasi presaghi che sia in essi la chiave di tutto il resto. C'è una prerogativa del mondo psichico, che non poteva sfuggire allo sguardo penetrante di quei ricercatori: che, mentre le altre cose affondano nella particolarità del proprio essere, l'anima soltanto si sdoppia in una realtà e in una conoscenza della realtà, e in tal modo sorpassa la sua individuazione naturale. Che essa sia un microcosmo, è una verità presentita da molti ed espressamente

formulata da Democrito. Forse non è estraneo alla consapevolezza di questo valore dell'anima, che trascende la rimanente natura, l'accoglimento (da noi notato in alcuni sistemi presocratici) delle vedute misteriche, che fanno dell'anima un demone, un'essenza divina che s' incarna in un corpo mortale, per espiarvi una colpa e tornar poi, purificata, nella sua sede eterna. Queste vedute non si accordano con la concezione fisica dell'anima come una materialità più sottile o un contemperamento delle parti del corpo; eppure, il fatto stesso che sono accolte ed emergono nel loro strano isolamento, ha il valore simbolico di un preannunzio dell'avvenire.

In complesso, se vogliamo caratterizzare la nota prevalente delle filosofie presocratiche, il termine di oggettivismo e di naturalismo, generalmente usato dagli storici, risponde abbastanza bene al suo scopo. Il pensiero assume come termine della propria contemplazione non un contenuto di rappresentazioni e d' idee, ma gli stessi oggetti naturali nella loro cruda immediatezza. Esso si sforza d' interpretare il mondo, dimentico, o meglio, non ancora conscio di sè e della sua posizione nel mondo. Da questa premessa, la filosofia riesce a una serie di vedute antinomiche del reale: unità e pluralità, immobilità e movimento, indivisibilità e divisibilità, infinità e finità, ciascuna delle quali è totalmente chiusa in sè stessa ed esclude ogni altra. Il tentativo di risolvere le varie antinomie, intrapreso dagli ultimi presocratici, rivela anche più chiaramente il dissidio. In effetti, il riconoscimento di un motivo intimo di verità in ciascun opposto e l'esigenza di una unificazione risolutrice delle antinomie, formano uno spiccato contrasto con le premesse oggettivistiche della speculazione, e rivelano un problema superiore alle forze di quei pen-

satori. Una volta ammesso, per un verso l'unità, per un altro la pluralità delle cose, è impossibile far coincidere le due facce della realtà, per mancanza di un termine medio che, subordinandole a sè, le coordini tra loro. L'idea della totalità naturale che come un recipiente vuoto accoglie passivamente i contrari, non è tale da operare quel processo attivo di coordinazione, e anzi palesa l'incapacità di un mezzo puramente materiale a porre in essere qualunque relazione. La relazione è una sintesi mentale, una funzione del pensiero; come tale, essa non può sussistere che tra termini di natura mentale e immateriale; ora, finchè l'uno e i più, il finito e l'infinito, ecc., esistono materializzati nelle cose, è affatto impossibile connetterli, e non sarà possibile se non quando saranno intesi come nostre idee e rappresentazioni delle cose. La mente unisce solo ciò che è mentale: di qui il fallimento del tentativo di Anassagora, di servirsi della mente come di un principio agente sulla stessa materia; di qui il materializzarsi del νοῦς, che pur voleva essere un principio immateriale. D'altra parte, Democrito ed Empedocle, che, senza far ricorso ad un principio mentale, pretendono operare la stessa sintesi mediante le forze della materia, non riescono che a un compromesso, cioè a prospettare sotto due aspetti diversi gli opposti termini, senza veramente unificarli. La materia non unisce ma divide; un mondo cementato di materia è perciò un mondo di *arena sine calce*, intimamente disgregato e frammentario.

Da questo punto di vista, la crisi della scienza greca, che si annuncia con la sofistica, appare benefica e rinnovatrice. Il naturalismo ha raggiunto un punto morto, oltre il quale sarebbe impossibile progredire lungo la stessa via che esso ha tracciato.

Il soggettivismo sofistico imprime alla speculazione un movimento contrario e accentra tutto l'interesse filosofico intorno ai problemi della psicologia e della morale. I valori oggettivi della scienza sembreranno travolti da questo irrompere della soggettività, nelle sue apparenze più arbitrarie e sfrenate. Pure, la possibilità di una loro rinnovata fecondazione è affidata al trionfo di quel principio antagonistico, che, sotto le sue sconcertanti apparenze, cela la fonte di tutti i valori immutevoli ed eterni.

II

I SOFISTI

1. Dissoluzione della πόλις. — Si può notare, già nelle prime scuole naturalistiche, un elemento dissolvitore della primitiva vita greca. Esso consiste, più nel loro atteggiamento razionalistico, avverso al particolarismo religioso e al tradizionalismo sociale e politico, che in un loro intenzionale proposito di sovvertire le basi di quella vita. Tale è invece l'opera della sofistica, che si esplica in un periodo immediatamente successivo, e rappresenta la continuazione ed insieme l'antitesi della prima speculazione. L'antitesi esiste in particolar modo nell'atteggiamento dei pensatori dei due periodi: scientifico nei primi, preoccupati più che d'altro dell'indagine sui principii supremi delle cose; pratico nei secondi, volto a rivoluzionare l'ordine delle cose esistenti, secondo alcune premesse chiaramente definite. La continuità è invece nel senso, nell'indirizzo di tali premesse, che si compendiano nella critica della religione popolare e dell'autorità.

I tempi erano più che mai propizi allo svolgimento di quelle premesse ideali. Il particolarismo greco, già minato dalle lotte interne delle singole

città, era stato una volta sola sul punto di elevarsi a forme più alte, cioè di fondersi, senza perdere la propria ragione di vita autonoma e libera, in un più vasto organismo nazionale: al tempo delle guerre persiane. Ma la scarsezza del sentimento nazionale dei greci — che ebbe un valore in prevalenza letterario e di cultura, come termine dell'antitesi coi βάρβαροι — rese transitoria ed effimera la coesione delle città, e fece che le stesse vittorie sui persiani servissero ai fini di oppressive egemonie, che, con le loro rivalità, perpetuarono le interne scissioni cittadine. Dal particolarismo municipale dei tempi più remoti, all'universalismo umanitario della decadenza, attraverso e mediante il movimento democratico: tale è il cammino della vita greca, interrotto da fulgidi ma brevi episodi di unione nazionale, durante la guerra persiana e durante la conquista macedone.

La rapida ascensione democratica nel 5° secolo ha per effetto la radicale rielaborazione e trasformazione delle basi stesse della vita, e particolarmente della vita pubblica. Ormai il costume e l'autorità non valgono più a dare un fondamento stabile alla costituzione e alla funzione dei pubblici poteri, ma sorgono principii e criteri nuovi, in conformità dei nuovi ordinamenti. Se, con l'avvento della democrazia, spetta al popolo, riunito nelle assemblee, di decretar le leggi, è certo che queste non possono più trarre il loro prestigio dalla tradizione e dal costume, e quindi in ultima istanza dalla divinità, del cui volere sono depositarie; ma dall'arbitrio stesso degli uomini, contemperato dalle necessità della coesistenza civile. Così l'individuo che, nell'antico regime, era schiavo di un potere trascendente, ora comincia a sentire la propria autonomia e libertà, la propria efficienza umana e immanente nelle cose;

Note bene!

e quindi instaura quel senso umanistico della vita, che prima era paralizzato da una trascendenza invincibile. Questa infatti vigeva non soltanto nel principio informatore dell'antica civiltà; essa non era una formula filosofica astratta (come l'interpretazione moderna del termine potrebbe lasciar supporre); ma era incorporata nella sostanza stessa delle leggi e delle norme, di cui eclissava ogni significato umano. Essa infatti si manifestava nella legge, come supremazia, della parola o della formula, anteposta allo spirito, o anzi divenuta per sè sola spirito; mutare il rito, mutare la formula non era concesso agli uomini, perchè nè rito nè formula erano sorti per opera loro, ma soltanto per opera divina, e sarebbe stata empietà abbominevole disfare quel che gli dèi avevano fatto. Ma acquistando una coscienza nuova della legge — e l'acquistano solo quando essi stessi fanno la legge — gli uomini spezzano la rigida trascendenza della parola; questa non è più la parola detta e fissata per sempre, ma l'espressione mutevole e contingente del proprio pensiero, il mezzo per far prevalere la propria opinione nei comizi, la forza vera dell'individuo di fronte alle masse. La parola esce dal tempio e invade la piazza; da privilegio dei sacerdoti diviene conquista delle scuole oratorie; e da formale in un senso aristocratico diviene formale, direi quasi, in un senso democratico, come forma per se stessa coltivata per rivestire ed abbellire qualsiasi contenuto, e anzi come mezzo quasi estrinseco per potenziare ogni contenuto di pensiero. I nuovi maestri della parola sono i sofisti.

Questa trasformazione, come facilmente s'intende, non è affatto isolata. In tutte le manifestazioni della vita pubblica si osserva un uguale rinnovamento delle vecchie forme; anzi il desiderio di voler tutto

spiegare con le sole forze e facoltà dell' individuo e secondo criteri e opportunità empiricamente umani, degenera spesso in una interpretazione arbitraria e semplicistica, che intacca profondamente il prestigio delle istituzioni, e, per troppo umanizzare la vita, la corrompe e la dissolve. Così, negato al diritto il fondamento naturale dell'autorità e della tradizione, che ne sono la vera forza, resta, come sua unica fonte, la convenzione degli uomini; come unico fine, l'utilità dei più forti — che son quelli che l' hanno decretato. Convenzionale è il diritto non solo come diritto privato, ma anche come diritto pubblico e punitivo; il meccanismo della votazione e promulgazione delle leggi annulla, con la sua spiegazione apparente, ogni ragione ideale del diritto e delle leggi, che è insita nell' idea stessa e non già nelle sue esteriori manifestazioni. Quindi, in ultima istanza, l'equità e la giustizia, travolte anch'esse nel vortice dell'apparenza, assumono il carattere di un arbitrio convenuto dalle maggioranze: « ciò che a ciascuna città pare giusto e bello, tale è per essa ».

Questo convenzionalismo non appaga però tutti egualmente; ma in alcuni suscita, per spiegabile contrasto, l' idea di un diritto e di una legge di natura, che compendia in sè i valori più permanenti della vita umana, sottratti al flusso incessante del divenire. Questa idea è il prolungamento, nell'età sofistica, dell' insegnamento delle scuole anteriori; ma, trasferita nel nuovo clima mentale, essa acquista un senso molto diverso. Da una parte, infatti, il suo uso è polemico più che dommatico, servendo a porre in rilievo la contingenza e la variabilità di tutti gl' istituti storici; da un'altra parte, essa spiana la via a una concezione più profonda, che distingue, nella stessa struttura umana, uno strato super-

ficiale e mutevole e un sostrato stabile e fisso. La soggettivazione della natura è preparata, se non compiuta, nell'età che qui consideriamo.

Anche le istituzioni politiche sono travolte dal nuovo spirito. Il valore dello stato vien posto in discussione. Negata la sua base teocratica che gli conferiva una salda continuità, non gli resta altro presidio che quello delle forze stesse degli individui che contendono per il dominio della cosa pubblica. Ancora il nascente umanismo è incapace di fissare tra i tumultuosi oscillamenti di quelle forze un'idea immutevole, che risalga all'essenza stessa dello stato e, per quanto umana anch'essa, sia al di sopra del teatro dei conflitti. L'individualità umana non sa assorgere all'universalità umana; quindi l'idea dello stato è travolta nella contingenza dei governi e rappresenta il predominio dei più forti a spese dei più deboli.

Infine, per limitarci alle istituzioni principali della vita, anche la religione, anzi la religione in ispecial modo, viene scossa dal nuovo spirito individualistico dominante. L'uomo comincia a spiegarsi con ragioni umane e terrene la credenza negli dèi; tramonta il prestigio della divinità, in gran parte fondato sulla tradizione e sul costume, che i nuovi tempi hanno travolto; periscono le deità municipali col perire delle città che le avevano assunte a protettrici e che riflettevano su di esse la loro potenza; dovunque si fa strada l'ateismo nelle sue forme razionalistiche e scettiche. E, se pure nell'intimità degli animi resta ancora talvolta la credenza negli dèi, tuttavia la religione non è più la fonte della vita pubblica, ma solo un momento di essa, una delle forze che la vigilanza dei governi sugl'interessi terreni tutela e disciplina come ogni altra forza delle masse. I numerosi processi di empietà durante questo periodo

— tra i maggiori quello di Anassagora, di Protagora e di Socrate, — non hanno un significato religioso ma politico, ed hanno di mira, più che l' incredulità dell' individuo, di cui lo stato non ha ragione di preoccuparsi, la corruzione e il sovvertimento della vita pubblica.

In questi mutamenti, che qui abbiamo sommariamente analizzati, bisogna vedere strettamente connessi un aspetto positivo o una tendenza ricostruttiva dello spirito, e un aspetto negativo, che ne è l' immediata conseguenza. L'uomo rientra nel suo mondo, e, poichè impara a trasformarlo e a reggerlo con le proprie forze, intende ch'esso è opera sua, senza collaborazione con un potere trascendente e occulto. Per quanto egli esplori quel campo che i maggiori gli avevano tramandato come dominio intangibile della trascendenza, dovunque egli ritrova i segni del proprio arbitrio, del proprio lavoro in cooperazione con altri uomini. Gli avevano additato un mondo di pura realtà, immune dal connubio con le opinioni, e intanto egli sente la realtà solida delle opinioni, ch'egli sa far valere e pesare sul mondo in cui vive, e intuisce che anche di opinioni è cementato quel mondo stesso di realtà, che la tradizione e la storia hanno consolidato e ispessito al punto da farlo apparire come opera non più sua. L'uomo pertanto, come reazione al lungo servaggio, sente il bisogno di proclamar forte la sua padronanza del mondo; la rivelazione immatura di se medesimo non gli fa ancora discernere nella propria sfera interiore un dominio intangibile non meno dell'antica trascendenza; ma tutto ciò che in lui vive si pone per lui allo stesso livello: le passioni, i sensi, le opinioni, la ragione: una eguale subitanea rivelazione ne pareggia lo slancio e ne eleva il prestigio.

L'uomo è la vera realtà, nella sua individualità agente e pensante e opinante; il plurale uomini non rappresenta che una somma, un aggregato di unità e non qualcosa di nuovo e di originale, che implichi una soggezione dei singoli. Gli uomini sono diversi tra loro, ognuno anzi è diverso da quel che era in un altro momento della sua vita: com'è mai possibile alcunchè di fisso e di stabile in questa radicale varietà e mutevolezza? Altro non può darsi nei rapporti tra gli uomini che un cozzare e poi un efimero comporsi d'interessi, a favore delle individualità più forti. L'aggregato non crea nulla, perchè non è un organismo vivente; viventi sono invece soltanto gli individui che tumultuano nel suo seno.

Qui, come si vede, il concetto dell'essere, della realtà, è, non altrimenti che nella più antica speculazione, ancora inarticolato; manca ogni idea del rapporto come sopraordinato rispetto alle individualità che lo compongono. E il rapporto, come diritto, come legge, società, stato, e, rapporto dei rapporti, come ragione universale umana, scende al livello dei termini, ne subisce le incerte vicende, è suscettibile della stessa corruzione.

Cosicchè l'uomo, in questo primo momento, acquista la signoria del mondo, non per quel che in lui è veramente degno di signoreggiare, ma per tutto ciò che in lui forma l'ibrida e incomposta folla delle attitudini, delle forze, delle facoltà. Sta qui l'aspetto più torbido e negativo del suo rinnovamento. Ed egli pertanto oscilla tra un sentimento di boriosa sufficienza, quale si addice al suo incontrastato dominio, e un sentimento di profondo scetticismo, proprio di una vita travolta da un flusso perenne, dove nulla ha una esistenza stabile e duratura, nulla un valore per sè, indipendentemente dall'arbitrio, dall'inte-

resse, dalla passione del momento. Una dura esperienza sarà necessaria per operare quella discriminazione profonda nell'animo umano, che ricostituirà nella sfera stessa del soggetto i valori immutevoli ed eterni, che sono il presidio non solo della vita speculativa, ma di ogni forma di vita umana.

2. L' INSEGNAMENTO DEI SOFISTI. — Nelle considerazioni precedenti si trova esposto ciò che forma l'essenziale di quella rivoluzione d' idee nella vita greca, che ha il suo esponente nella sofistica. L'apprezzamento giusto dell'opera dei sofisti è già da tempo un punto acquisito della critica storica; le denigrazioni di coloro che ponevano mente al solo aspetto negativo e all'azione dissolutrice dell' insegnamento sofistico e le sopravvalutazioni di coloro che tenevan conto del solo aspetto positivo di esso, trovano entrambe la loro spiegazione in un giudizio più comprensivo, che spiega la stretta connessione esistente tra i due aspetti opposti, e dialetticamente svela l'efficienza del negativo, come l'esigenza ancora insoddisfatta dello spirito e la lenta gestazione del problema socratico.

La parola « sofista » non ha avuto al principio quel senso spregiativo, che poi gli è rimasto acquisito, per effetto della critica demolitrice di Platone. Con quel nome Erodoto designa Pitagora; ed anche Socrate è considerato dai suoi contemporanei come un sofista. Bisogna dunque ammettere che il significato etimologico (da σοφός = saggio) fosse dapprima prevalente; e che solo in seguito glie ne sia stato sovrapposto un altro, più tecnico e circoscritto. Ma, anche tenendo conto di questa limitazione, non è lecito parlar di sofistica come di un unico e deter-

minato indirizzo mentale. Non si tratta di una scuola filosofica, simile all'atomismo o all'eleatismo; ma d'individui isolati, molto diversi per origine, per cultura, per intenti didattici. « Per quale miracolo, osserva giustamente il Gomperz[1], sarebbe potuto avvenire che i sofisti presentassero tra loro delle affinità intellettuali e morali più accentuate di quelle che essi avevano in comune con gli altri rappresentanti della vita spirituale del tempo? » Pure, senza negare le grandi differenze dall'uno all'altro, una cert'aria di famiglia è dato riconoscere in tutti, sia per la comune attività di maestri, da essi esercitata, sia per la natura dell'insegnamento che l'ambiente storico richiedeva alle loro cure.

Innanzi tutto, con essi l'insegnamento filosofico perde ogni carattere severamente scientifico e ogni funzione selettiva, e s'indirizza al gran pubblico. Il suo scopo non è di creare dei filosofi o dei sofisti: per quanta ammirazione sentissero i Greci verso i nuovi maestri, ebbero sempre per essi quella certa ripugnanza che si nutre verso i mestieranti. E certo il fatto che essi per la prima volta cominciarono a richiedere mercede per il loro insegnamento e che, girovagando per le città, erano pronti a fornire ai migliori offerenti la loro merce intellettuale, era tale da non accrescere prestigio e dignità alla loro funzione. Così, i dialoghi platonici, che ci danno i ritratti più vivi e pittoreschi delle scuole sofistiche, raramente fanno menzione di scolari intenzionati a seguire il mestiere: nel vasto circolo di Protagora, il solo Antimero il Mendeo « impara per la professione volendo diventare sofista »[2].

---

[1] GOMPERZ, *Pensatori greci*, tr. it., II, p. 216.
[2] *Protag.*, 315 *a*.

Nella maggior parte dei casi, l' insegnamento non era fine, ma mezzo, di cui si valevano i giovani, per acquistare facilità e destrezza nel parlare, abilità nel maneggio degli affari, padronanza nei publici comizi. Ogni specialità richiedente una competenza tecnica era bandita dall' insegnamento, che convergeva tutto sulle nozioni più generali occorrenti alla vita pubblica, ora che la democrazia l'aveva resa accessibile a tutti i cittadini. L'epiteto di « professori della virtù », dato ai sofisti, è sotto questo aspetto molto significativo, perchè vale a individuare il carattere di quell'utilitarismo empirico, che forma il contenuto del loro insegnamento. Diritto pubblico e privato, giustizia, equità, virtù private e cittadine, tali sono i temi stereotipi delle disquisizioni dei sofisti, e come il paludamento decoroso mercè il quale dissimulano le loro mire effettive e il soggettivismo utilitaristico e scettico dei principii che essi realmente impartiscono [1].

Questo contenuto così vago e fluttuante si prestava mirabilmente a tutte le esigenze della forma oratoria, in cui gli abili maestri facevano consistere la parte essenziale del loro insegnamento. Convinti, per le loro credenze scientifiche, che esamineremo tra breve, che ogni contenuto di pensiero oggettivamente si equivalga, essi spiegavano tutti i loro sforzi nel mostrare come sia possibile dare maggior peso a un dato contenuto mercè le lusinghe della

---

[1] Vedi le parti introduttive del *Protagora* e del *Gorgia*. Tuttavia è importante il principio sofistico che la virtù, nel senso più ampio di capacità e abilità umana, possa essere impartita per mezzo dell' insegnamento. Ne deriva infatti un elevato apprezzamento dell'opera educativa: p. es. secondo Antifonte (Stob., *Ecl.*, II, 31, 39) la cosa più improtante per gli uomini è l'educazione: « qual è il seme che uno ha seminato, tale dovrà aspettarsi il frutto ».

forma, mercè quella forza suggestiva di persuasione e di simpatia, che conquista all'oratore le masse e fa prevalere le opinioni dei più abili. Questa predilezione della forma, che si dimostra nell'insegnamento accurato della rettorica, ha quindi un vero significato filosofico ed è in armonia con tutta una concezione speculativa, che si compendia in un completo scetticismo per ciò che è oggettivo, e in una risoluzione di esso nelle facoltà e nelle forze del soggetto.

Il metodo con cui si realizza questo concorso di scetticismo teoretico e di soggettivismo prammatico è l'antilogia, l'arte di porre in rilievo gli aspetti antinomici di tutte le questioni, per trarne un motivo di forza e di prevalenza nelle controversie. L'addentellato di tale procedimento è nella dialettica eleatica, che s'era assiduamente esercitata a rivelare le contraddizioni insite alla pluralità e al divenire. Ma, se il metodo è identico, lo spirito agonistico dei sofisti è molto diverso: essi tendono a un fine più positivo di fondare, sull'equivalenza teoretica delle tesi e delle antitesi, l'effettivo dominio dei più abili, di coloro cioè che, con la forza della persuasione, sono in grado di rompere l'equilibrio a proprio favore [1]. La degenerazione ultima e immancabile di tale indirizzo è l'eristica, che dilaga con la pleiade dei sofisti minori, e che consiste in un complesso di regole, mezzi, espedienti, il più spesso verbali, per far predominare una propria tesi, sofisticare su quella dell'avversario, capovolgere verità ed errore, convertire il bianco in nero e vice-

[1] L'aspetto agonistico del metodo delle antitesi è stato posto in rilievo dallo Joël, il quale ha anche mostrato che esso ha un rapporto ideale col clima spirituale creato dai giochi olimpici (*Gesch. d. a. Phil.*, I, pp. 655, 671).

versa: un insieme, dunque, di mezzi avvocateschi, che talvolta impressionano per il loro acume, tal'altra stupiscono per la loro puerilità, ma più spesso indignano per la loro impudenza. Certo, dalla rettorica di un Gorgia all'eristica di un qualunque Eutidemo o Dionisodoro corre un abisso; tuttavia essi sono sulla stessa linea e nello stesso indirizzo di pensiero; perciò la storia li accomuna in una stessa rubrica.

Il centro dell' insegnamento sofistico è Atene, patria della democrazia, e quindi palestra per eccellenza degli oratori e dei tribuni. Da Abdera, da Leontini, da Ceo, da Elide affluiscono nella capitale dell'Attica, durante il periodo del suo più grande splendore, i più celebrati maestri dell'arte, come Protagora, Gorgia, Ippia, Prodico, e vi ricevono accoglienze entusiastiche. Essi attirano a sè i giovani delle più cospicue famiglie, impartiscono in un tempo relativamente breve il loro insegnamento e ne ritraggono lauta mercede; indi trasferiscono la loro sede nelle altre città dove possono far buona preda, a volte per libera elezione, a volte perchè allontanati dal governo, preoccupato delle conseguenze nocive della loro opera. V'è qualcosa di nuovo, di originale, nell'atteggiamento di questi maestri girovaghi, incuranti di una stabile fama e d'un effetto duraturo della loro opera. Essi importano nella civiltà greca il concetto nuovo di un sapere non più chiuso in una ristretta cerchia d' iniziati, ma che ama prodigarsi, e che può comunicarsi a tutti gli uomini, a qualunque ceto e professione appartengano, perchè c'è un fondo di nozioni comuni a tutti gli uomini in quanto uomini e partecipi della vita civile. Questo concetto, è vero, vien portato dai sofisti fino alla più frivola e dilettantesca degenerazione; ma gli resta una scintilla di verità profonda, che non

può trascurarsi. Il sapere vien per la prima volta proclamato un patrimonio di tutti, o almeno accessibile a tutti; esso conquista gli strati intellettualmente meno elevati della società: diviene cultura. Ma della cultura ha non soltanto i pregi, bensì ancora i difetti: esso perde ogni sua vera intimità, dilaga nel facile dilettantismo, e quindi finisce col perdere quel valore filosofico che gli era conferito dalla sua posizione storica nuova ed originale. Così dai primi grandi sofisti, antesignani dell'età socratica, si passa per varie gradazioni ai tardi epigoni, sopravvissuti a Socrate e a Platone, che vanno a buon diritto tagliati fuori dalla linea di sviluppo rapidamente ascendente del pensiero filosofico dei Greci.

3. La critica della scienza presocratica. — Non senza ragione la storia, o almeno la leggenda, ha tramandato (quasi come prova tangibile di una continuità, che può stupire a prima vista i non esperti) che i maggiori sofisti sono stati scolari dei naturalisti dell'età precedente: Protagora di Democrito[1], Gorgia di Empedocle[2].

Questa dipendenza diviene chiaramente manifesta se si riflette sulla radicale trasformazione che subiscono i principii del naturalismo, una volta trasferito il centro della speculazione dall'oggetto naturale al soggetto umano ed empirico. Democrito aveva

[1] Diog., IX, 50 sgg. Il fatto è controverso: negato dallo Zeller, affermato dallo Hermann. La più antica testimonianza in favore è una lettera di Epicuro (Diog., IX, 53). Per il nostro scopo, non c'interessa risolvere la quistione: basta che il fatto sia anche soltanto leggendario, per mostrare l'importanza che fin dall'antichità si attribuiva alla continuità storica dei due indirizzi.

[2] Diog., VIII, 58.

detto che i contrari sono entrambi veri, l'essere non meno del non essere; dunque, tutto è uno e identico (ἅπαντα ἔσται ἕν[1]); la verità e l'errore, il bene e il male, il bello e il brutto si equivalgono. Anassagora aveva enunciato il principio che tutto è partecipe di tutto; da ciò segue che la verità partecipa dell'errore, il bene del male, e così via. Secondo Parmenide, l'essere soltanto è, il non essere non è; ora nel campo della psicologia, non costituiscono un non essere l'errore, il male, il brutto? Dunque l'errore non esiste[2]; tutto per conseguenza è verità, tutto in sostanza si equivale. Lo stesso si ripeta del bene e del bello. Eraclito aveva detto che nulla è, tutto diviene[3]; il divenire, psicologicamente, è l'apparire dei fenomeni, il δοκεῖν delle opinioni, il fluttuare della vita sensibile; vero è pertanto il contingente opinare degli uomini; bene, il loro immediato interesse. S'aggiunga ancora lo scetticismo già latente nei naturalisti, la tendenza ipercritica del loro pensiero, la sottigliezza dialettica di talune scuole, che anticipa i sofismi di quella che ora consideriamo; e ben si vedrà quale forte addentellato avesse la sofistica nella speculazione anteriore.

Ciò che però forma la novità essenziale della sofistica è il mutamento del centro di prospettiva e di riferimento dei vari problemi. Finchè quel centro era la natura, nella sua inerte oggettività, non era implicita nessuna conseguenza scettica in ciò che essa accoglieva egualmente nel suo seno i contrari: essere e non essere, caldo e freddo, luce e tenebre, ecc.

---

[1] ARIST., *Metaph.*, III, 4, 1007 *b* 18.

[2] Questa deduzione da Parmenide forma il nucleo dell'eristica: vedi l'*Eutidemo* platonico, specialmente 284 *a*.

[3] O meglio, questa è l'interpretazione che gli eraclitei davano della dottrina del maestro.

Ma le conseguenze scettiche della coesistenza dei contrari sono patenti allorchè l'uomo ne diviene il teatro, perchè l'uomo non è la mera passività ricettiva di ogni contenuto, ma è attività insieme inclusiva ed esclusiva, in virtù delle leggi imprescindibili del suo spirito.

La prima conseguenza del nuovo orientamento è il ritorcersi delle premesse dei presocratici contro loro medesimi, per opera dei sofisti. Se ogni contenuto oggettivo di pensiero è in se stesso equivalente, se niun oggetto a preferenza di un altro può vantare un'autonoma legittimità e certezza, che mai diviene la pretesa dell'antico naturalismo, di costruire una scienza della pura verità, della realtà oggettiva? Null'altro che un arbitrio, un vano artificio. Perciò, bando a quelle costruzioni, che illudono l'uomo con le loro false parvenze architettoniche, e lo distolgono da tutto ciò che per lui ha un vero interesse, pratico e vitale! E per compenso, s'intensifica l'interesse per tutto ciò che è umano o ha un valore nella considerazione degli uomini.

L'indifferenza verso ogni contenuto di pensiero, mostrata alla luce di quella stessa dialettica che i presocratici avevano scoperto, non rappresenta che un momento solo dello scetticismo sofistico, che non si ferma a constatare l'impotenza della scienza della natura di fronte alla realtà, ma rivolge la constatazione fatta al fine di potenziare la libertà e l'arbitrio umano. Se ogni tesi è intrinsecamente equivalente a ogni altra, ciò che fa prescegliere agli uomini l'una piuttosto che l'altra, non è che il proprio arbitrio; un arbitrio che la pratica avveduta converte nella prudenza e fa coincidere quindi con l'interesse empirico e soggettivo.

All'oggettivismo immediato dell'antica scienza su-

bentra un soggettivismo del pari immediato. L'uomo entra nella scena del mondo con una piena verginità d'animo, non ancora scossa da quelle crisi interne, che creano dubbi sulle capacità e sulle facoltà mentali di cui dispone. Egli non ha dubitato finora che del suo oggetto; non dubita ancora di se medesimo; ha una confidenza cieca in tutto ciò che i propri sensi gli rivelano e le proprie opinioni elaborano e riassumono. Egli non è pertanto riflesso in sè, ma affatto immediato: il suo scetticismo iniziale non fa che rinchiuderlo nella sfera della propria soggettività, di cui è pago. Egli non dice: ciò che io sento, ciò che io opino, tale è in se medesimo; ma soltanto: tale è per me. È questa la barriera con cui egli volontariamente si è separato dall'antica scienza. Quest'ultima mirava alla realtà in sè; egli invece non ricerca che una realtà per lui, una realtà circoscritta, limitata dalla rinunzia a tutto ciò che può esistere in sè, fuori di ogni rapporto fenomenico. Quindi l'uomo, nel tempo stesso che si palesa centro dell'universo, dimostra la propria debolezza e insufficienza. Egli non può uscire dalla ristretta cerchia delle apparenze in cui si è chiuso; invano s'illude di avere annullato il torturante problema dell'*in sè* delle cose: questo gli è sempre di presso per attestare la sua insufficienza; è la sua molesta appendice. Egli infatti deve confessare che la realtà da lui costruita è una realtà apparente, valida appena per lui, ma non per gli altri uomini, non per gli altri esseri superiori o inferiori, e tanto meno è la realtà in sè, nella sua intrinseca verità. Egli potrà dire che vi rinunzia di buon grado, che gl'interessa soltanto ciò che la realtà è per lui; ma la sua rinunzia non è tuttavia meno grave. Di ciò egli si accorgerà quando avrà sentito il conflitto tra

la propria realtà e quella di altri, ma più ancora quando avrà sentito pungente lo stimolo del pensiero, che non si appaga di un mondo di apparenze, di un mondo che non va oltre il soggetto che lo ha fantasticato, ma vuol frugare nel seno profondo delle cose, vuol conoscere la realtà in se medesima. Allora egli concepirà il nuovo, profondo problema, di toccare l'essere in sè con gli stessi suoi mezzi mentali, di scoprire in lui medesimo la sede di quel mondo di realtà, senza cui la già conseguita posizione mentale è resa inefficace e vana; e si profonderà nello studio della vita dello spirito, che la geniale intuizione sofistica aveva iniziato. Quell'uomo sarà Socrate, sarà Platone, sarà Aristotele, sarà la travagliata maturità di un pensiero, non più pago delle facili rivelazioni di un mondo esteriore e oggettivo, ma ricercatore ansioso di se medesimo, cioè di quel mondo interiore dove nulla è dato come cosa fatta, ma tutto si fa col duro e penoso lavoro d'introspezione, di approfondimento, di critica.

4. Protagora. — Di Protagora e di Gorgia ci occuperemo per esteso, perchè con essi culmina la dottrina sofistica, nei suoi due momenti essenziali, di critica della scienza e di convergenza dell'interesse speculativo sulla sfera del soggetto. Protagora è il teorico di questo indirizzo, mentre Gorgia ne dimostra tutta l'efficienza pratica, con l'insegnamento della rettorica.

Di Protagora si sa che nacque intorno al 480 a. C. in Abdera, e che professò la sua arte, oltre che nella città natia, anche nella Sicilia, nella Magna Grecia e specialmente in Atene, dove ottenne grande successo presso i giovani, e fu stimato e ricercato da

uomini come Pericle ed Euripide. Secondo una tradizione, che forse risale ad Aristotele, egli sarebbe stato accusato di ateismo e costretto a fuggire da Atene e a rifugiarsi in Sicilia, mentre il suo scritto intorno agli dèi, che aveva motivato l'accusa, veniva bruciato sulla pubblica piazza. La notizia è di dubbio valore e alcuni storici moderni inclinano a crederla una favola [1]; per lo meno, appare strano che Platone non ne faccia alcun cenno, ed anzi ci descriva la vita di Protagora come un seguito ininterrotto di successi [2].

Il principio fondamentale di Protagora si enuncia così: di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono [3]. Platone, che ci ha tramandato queste testuali parole di Protagora [4], così soggiunge per chiarirne il senso: ciò che pare a me, tale è per me; ciò che pare a te, tale è per te; uomini infatti siamo tu ed io. E ciò che pare non è altro se non ciò che si avverte nella percezione sensibile. Con questa interpretazione soggettivistica concordano anche le altre fonti antiche, da Aristotele [5] a Sesto Empirico [6]. Solo in tempi recenti si è

---

[1] Per es. il BURNET, *Gr. Ph.*, p. 112.

[2] Morì a 70 anni, dopo averne passati 40 nell'insegnamento. (PLAT., *Men.*, 91 *d*). Si ricorda di lui uno scritto *Sulla verità*, al quale facevano seguito dei *Discorsi demolitori* (Καταβάλλοντες).

[3] PROTAG., *Fr.* 1.

[4] PLAT., *Theait.*, 151 *c*.

[5] ARIST., *Metaph.*, X, 6, 1062 *b* 12: misura non significa altro se non ciò che pare ai singoli individui. Ne deriva, aggiunge Aristotele, che una stessa cosa è e insieme non è, è cattiva e buona, e così riunisce in sè tutte le qualità opposte, dato che spesso una cosa agli uni par bella, agli altri brutta, e che deve valer come misura ciò che appare ai singoli individui.

[6] SEXT., *Pyrrh. H.*, I, 216-218. La materia, spiega Sesto, è fluida, e fluendo essa di continuo, le aggiunte compensano le perdite e le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo.

dubitato dell'esattezza di queste glosse: così il Gomperz ha formulato l'ipotesi, che l'uomo protagoreo, che vien contrapposto alla totalità delle cose, non possa essere il singolo individuo, ma l'uomo in generale, e che quindi la natura umana sia la vera misura delle cose[1]. Si tratta però di vedere che mai possa intendersi, plausibilmente, per natura umana: natura razionale, come quella che si rivela nella scienza, no, perchè allora si farebbe di Protagora un Socrate in anticipo, in pieno contrasto con ciò che le fonti ci hanno tramandato. Bisogna dunque intendere per natura quella sensibile, cioè qualcosa di plastico e di variabile; e l'interpretazione del Gomperz finisce così per rientrare nella linea tradizionale. Con questa limitazione, essa ha tuttavia il pregio di segnalare l'insostenibilità di una posizione estremamente soggettivistica, che toglie ogni valore all'idea stessa di « misura ».

Noi dobbiamo però intendere, d'accordo con le fonti, questa generalizzazione dell'elemento soggettivo non come un punto di partenza, bensì come una meta finale del pensiero di Protagora. Questi ha cominciato col porre al centro della realtà l'uomo nella sua immediatezza sensibile; e, poichè i sensi da soli sono incapaci di distinguere la verità dall'errore, egli ha tratto la prima conseguenza, che tutto è egualmente vero. Ogni sensazione infatti presenta un'immediata evidenza, che non può essere smentita dall'evidenza di una successiva sensazione

---

[1] GOMPERZ, *Pensatori greci*, II, p. 273. Il che val quanto dire, soggiunge il Gomperz, che solo il reale può essere da noi percepito, l'irreale non può, in nessun modo, esser l'oggetto della nostra percezione. È strano che il Gomperz non si sia accorto che questa conseguenza è in contraddizione col principio da lui posto, perchè la realtà oggettiva e non più la natura umana sarebbe la misura delle cose.

con essa contrastante, perchè l'una non si conserva nell'altra e non può essere quindi valutata alla stregua di quella, ma ciascuna è chiusa in sè e si esaurisce in se medesima. Donde, il processo da sensazione a sensazione non implica passaggio da errore a verità. Quel processo continuo e inesauribile è il flusso eracliteo della vita psicologica[1], che travolge nelle sue distruzioni e creazioni incessanti quegli stessi valori — verità, bene, ecc. — che pur dovrebbero essere immobili ed eterni e costituire il centro fisso di riferimento di ogni divenire. Ma Protagora, come nega l'esistenza di un'anima oltre le sensazioni[2], e di un essere oltre l'opinione, così nega ogni verità che non sia quella delle stesse sensazioni. Tuttavia, la necessità di porre un limite all'estrema mutevolezza sensibile, senza di che l'uomo non potrebbe neppur vivere, avendo bisogno per vivere di qualche valore anche fittiziamente stabile, fa sì che Protagora ricorra alla convenzione degli uomini per dare una certa stabilità al flusso sensibile e per determinare una certa zona abbastanza immune dalle maree, dove essi possano accordarsi ed intendersi.

Di questo nuovo orientamento della dottrina protagorea noi siamo informati dal *Teeteto* platonico. Le rivelazioni dei sensi, anche contrastanti tra loro, sono egualmente valide e insindacabili l'una con l'altra. Al malato, il cibo appare ed è amaro; al sano, il contrario. Ora, nessuno dei due è da rite-

---

[1] Platone (*Theait.*, p. cit. e sgg.) già considera la dottrina di Protagora come conseguenza di quella di Eraclito. Non si può invece attribuire a Protagora l'ulteriore sviluppo della dottrina della sensazione, contenuta nel *Teeteto*, secondo cui essa scaturisce dall' incontro del soggetto e dell'oggetto. Questo incremento pare che sia invece dovuto ai Cirenaici.

[2] Diog., IX, 50 sgg.

nersi più sapiente dell'altro: nè si può dire che il malato sia un ignorante e il sano un sapiente. Pure, il primo abito è da scambiare col secondo, perchè il secondo è migliore[1]. Interviene qui l'idea di una discriminazione o di un valore, che non era contenuto nelle premesse sensistiche originarie, e che prelude a un concetto sociale della vita, che vince l'estremo individualismo iniziale: vero non è ciò che sente l'individuo nella sua immediatezza, ma ciò che la città ha convenuto di chiamar con tal nome. E similmente, il bene, il bello, compresi anch'essi in quella convenzione, superano il mero individualismo e dissimulano, nella traduzione empiristica, quelle esigenze universali a cui son chiamati per natura a soddisfare. Così l'empirismo tradisce un bisogno che è al di là dei propri mezzi, e mentre crede di attenersi alla pura sensazione, in realtà la trasforma e l'adatta per quel che è possibile a quel còmpito, di cui inconsapevolmente non può liberarsi. Ma così facendo, rompe la coerenza del suo sistema e, senza ancor conquistare una più alta veduta, la preannunzia col suo stesso disagio.

Il coronamento della dottrina protagorea è lo scetticismo nei riguardi della divinità: « intorno agli dèi, egli dice[2], non posso pronunziarmi, se sono o non sono; molte cose m'impediscono di saperlo, l'oscurità del problema e la brevità della vita umana ». Questa frase, letterariamente limpida e scultorea, si presta, per l'isolamento con cui ci è pervenuta da tutto il contesto del pensiero protagoreo, a interpretazioni divergenti. È una dichiarazione di scetticismo sull'esistenza stessa degli dèi? Oppure, come ritiene

[1] Plat., *Theait*, 166 *d*.
[2] *Fr.* 4.

il Lobeck, soltanto sulla loro conoscibilità? La seconda ipotesi sembra più plausibile; ed anzi il Burnet giunge a dire che la sentenza può esser citata come premessa a un consiglio di onorar gli dèi in modo conforme agli usi della città[1].

5. Gorgia. — Da Leontini in Sicilia, sua città natale, Gorgia fece la sua prima apparizione in Atene nel 427 a. C., come ambasciatore, per chiedere aiuto contro i Siracusani. Per la sua grande abilità oratoria egli seppe guadagnarsi tanta fama, che più tardi Platone potè chiamarlo il Nestore degli oratori. Nel dialogo platonico, che prende nome dal grande retore, vien ritratto con piena evidenza, l'atteggiamento di lui e il carattere dell'arte, o, secondo la correzione socratica, della pratica rettorica da lui professata. Egli dichiara esplicitamente d'intender per rettorica l'abilità di persuadere per via di discorsi i giudici in un giudizio, i cittadini in comizio, e similmente ogni adunanza quale che sia di uomini. Il carattere precipuo della rettorica si palesa nella forza soggettiva di persuasione che essa riesce a suscitare nell'uditorio, convincendo i deliberanti alla tesi dell'oratore. E poichè Socrate — nel dialogo platonico che qui riferiamo — incalza il sofista per costringerlo a precisare la sua dottrina, costui soggiunge che la sua arte produce quella persuasione che ci fa credere senza sapere, e non quella che ci ammaestra sulle ragioni intrinseche dell'oggetto in quistione[2]. Qui si dimostra nel modo più chiaro l'estremo soggettivismo della sofistica, che ripudia

---

[1] Burnet, *Gr. Ph.*, p. 117.

[2] *Gorg.*, 453 *a*: πειθοῦς δημιουργικός ἐστιν ἡ ῥητορική, ma non già διδασκαλικὴ περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.

tutta l'oggettività del contenuto del pensiero, mirando a conquistare la mera adesione soggettiva, forma valida per qualsiasi contenuto. Di contro alla pretesa razionale, secondo cui il convincimento è frutto di scienza, essa afferma il principio affatto irrazionale che il convincimento è immediata credenza, è fede (πίστις), suscitata dalla lusinga della forma in cui il contenuto è velato anzichè svelato, e cioè dall'azione diretta di un individuo sopra un altro[1]. Perciò Socrate poteva dare alla rettorica l'epiteto spregiativo di una forma d'adulazione, e poteva degradarla da arte a mera pratica[2], mancando essa di quella razionalità, senza cui non si può parlare non solo di scienza, ma neppure di arte.

Ma la critica socratica, se rappresenta un punto di vista di gran lunga superiore, ed è tale da debellare pienamente la dottrina di Gorgia, non le toglie però il profondo valore che le è dato dalla novità della sua posizione storica. Nel mentre che altri sofisti, nella loro abilità di dissimulatori del

---

[1] Il valore della parola come mezzo di persuasione e di suggestione è vividamente illustrato in uno dei discorsi gorgiani, l'*Elogio di Elena*: « La parola è un gran dominatore che, con un corpo piccolissimo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, a eliminare il dolore e a suscitar la gioia e a ispirar la pietà... E che la persuasione, congiunta con la parola, riesca a dare all'anima l'impronta che vuole, ce lo insegnano sopratutto i discorsi degli astronomi, i quali, sostituendo ipotesi a ipotesi, distruggendone una, costruendone un'altra, fanno apparire agli occhi della fantasia l'incredibile e l'incomprensibile; in secondo luogo le gare oratorie, nelle quali un discorso scritto con arte, ma non ispirato a verità, suol dilettare e persuadere la folla; in terzo luogo, le schermaglie filosofiche, nelle quali si rivela anche con che rapidità l'intelligenza facilita il mutar convinzioni della fantasia. C'è tra la potenza della parola e l'ufficio dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmachi e la natura del corpo » (8-13, tr. CARDINI, *I Sofisti, Frammenti e testimonianze*, Bari, 1923, p. 57).

[2] PLAT., *Gorg.*, 465 *a*: ἄλογον πρᾶγμα.

proprio vero essere, cominciavano a camuffarsi nella veste di maestri della virtù, Gorgia con molta franchezza non esita a confessare la sua piena indifferenza per ogni moralismo[1] e ad accettar la parte del maestro di ginnastica che insegna ai suoi scolari l'arte di assestar pugni sodi agli avversari, senza preoccuparsi dell'uso lecito o illecito che quelli faranno del suo insegnamento[2]. Egli perciò entra con animo spregiudicato nella palestra della vita, svela le forze che ivi effettivamente sono in gioco, e ammaestra a trarne il miglior partito. Così facendo, e quasi inconsapevolmente, egli pone le mani su di un principio di grande valore: che cioè l'adesione pratica, la credenza, la fede, si esplicano in maniera indipendente da ogni presupposto intellettuale, hanno forze intrinseche e autonome di attuazione, e si creano immediatamente, nel contatto di individuo con individuo, per quel che ciascuno è capace di conquidere, di soggiogar l'altro con la potenza della seduzione che la sua volontà possiede.

L'indifferenza verso ogni contenuto, come momento negativo di questo processo, è in Gorgia il frutto di un profondo scetticismo scientifico, documentato dal suo libro Πεοὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, di cui ci ha tramandato memoria Sesto Empirico[3].

---

1 PLAT., *Men.*, 95 *c*.

2 PLAT., *Gorg.*, 456 *d* - 457 *b*.

3 *Adv. math.*, VII. 65 e sgg. Vedi anche lo scritto pseudo-aristotelico, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (V-VI). La dimostrazione è condotta con metodo zenoniano: l'eleatismo s'era limitato a dimostrare l'inesistenza del non essere; Gorgia assale con le stesse armi anche l'essere. Di più aggiunge, in conformità dei nuovi interessi gnoseologici, la dimostrazione dell'inconcepibilità e dell'incomunicabilità dell'essere. Se le cose pensate esistono, tutte le cose debbono esistere, il che è inverosimile; di più, il non esistente non può essere pensato, ciò che contraddice alla nostra esperienza. L'essere è dunque incon-

Ivi, traendo partito da alcuni motivi dialettici, negativi, della scuola eleatica, egli imprende a dimostrare: 1° che niente è; 2° che se anche qualcosa è, è inconcepibile agli uomini; 3° che se pur non è inconcepibile non si può comunicare e spiegare (ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον). Di questo momento negativo bisogna tenere il massimo conto, se si vuole intendere al giusto valore l'efficienza del momento positivo, come abbiamo già ampiamente mostrato[1].

6. I SOFISTI MINORI. — Al seguito dei due grandi che abbiamo studiato, v'è una innumerevole pleiade di sofisti minori. Alcuni di essi, come Prodico di Ceo e Ippia di Elide, hanno ancora una propria spiccata fisonomia. Del primo sono ricordate alcune sottili indagini sui nomi e un libro dal titolo *Ὧραι, che contiene il mito di Ercole al bivio e lascia intravvedere una concezione attivistica della moralità[2]. Ippia, poi, è il più enciclopedico dei sofisti: teorico della prosodia e della grammatica, inventore della mnemonica, critico del diritto e delle leggi. Si citano inoltre i nomi di Polo di Agrigento, Protarco, Alcidamo, discepoli di Gorgia; Xeniade, Antimero,

cepibile. Ma se pur fosse concepibile sarebbe incomunicabile; perchè il mezzo di comunicazione è la parola, e questa non è qualcosa di reale: dunque noi non esprimiamo la realtà, ma parole diverse da essa. Per una discussione più ampia dello scritto gorgiano nei suoi rapporti con l'eleatismo, si veda CALOGERO, *Studi sull'eleatismo* cit.

[1] Cfr. anche il n. 1 di questo capitolo.

[2] In un frammento di questo libro, la virtù dice al piacere: « Sciagurato, che hai tu di buono? O che cosa conosci del piacere, se non vuoi far nulla per conquistarlo? Perchè tu non aspetti neppure il desiderio delle cose piacevoli, ma di tutte ti riempi prima ancora di desiderarle; così mangi prima di aver fame, bevi prima di aver sete,... non per fatica desideri di dormire, ma perchè non hai da far niente » (tr. CARDINI, op. cit., pp. 82-83).

discepoli di Protagora; Eutidemo e Dionisodoro, fautori dell'eristica; Callicle[1], Antifonte[2], Trasimaco[3], contemporanei di Socrate. Ci sono infine pervenuti dei *Ragionamenti duplici*, della scuola di Protagora, esercitazioni antilogiche, sui temi del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto, ecc. A partire dal 4° secolo, col prevalere delle scuole socratiche, la sofistica perde ogni importanza; però lascia il suo scetticismo in eredità ad altre scuole, che lo volgeranno ad altri fini.

Un tema molto dibattuto dell'insegnamento e delle discussioni sofistiche è quello dei rapporti e dei contrasti tra la natura e le convenzioni umane. Secondo Protagora, la giustizia non esiste per natura, ma è acquisita per via d'insegnamento e di esercizio. Chi vuol punire, infatti, non punisce per l'ingiustizia commessa, ma in vista dell'avvenire, perchè non torni a peccare nè il colpevole nè altri[4]. Secondo Callicle, natura e legge sono in permanente contrasto: per natura è male subire l'ingiustizia, per legge commetterla. Perciò la prepotenza è considerata, legalmente, come ingiusta e turpe; ma la natura mostra invece che è giusto che il più forte soverchi il più debole. Pertanto, se v'è un uomo cui basti l'indole naturale a spezzare ogni impedimento e a calpestare le scritture e le leggi contro natura, egli, con la sua ribellione, si eleverà al grado di signore, di schiavo che era, e allora rifulgerà il

---

1 Di Callicle nessun'altra notizia possediamo all'infuori della citazione del *Gorgia* platonico.

2 È una quistione controversa, fin dall'antichità, se il sofista Antifonte sia tutt'uno con l'oratore Antifonte.

3 È stato notato che la brutale immagine del Trasimaco della *Repubblica* platonica mal s'accorda con quella che altre fonti (Aristotele e lo stesso Platone nel *Fedro*) ci hanno tramandato.

4 PLAT., *Protag.*, 323.

diritto di natura[1]. Su questa stessa linea, anche Trasimaco, nella *Repubblica* di Platone, definisce la giustizia come l'utile del più forte[2]. Per Ippia invece, la visione dello stato di natura è più idilliaca: la natura congiunge il simile col simile e quindi istituisce vincoli di pace tra gli uomini; mentre la legge è tiranna ed esercita violenza sovvertitrice sui rapporti naturali[3]. Alquanto più ambiguo è il pensiero di Antifonte: la giustizia consiste nel non trasgredire le leggi dello stato finchè ci son testimonii; ma, in assenza di essi, bisogna seguire le leggi di natura, che sono più essenziali e conformi alla libertà umana[4].

Considerazioni molto realistiche sull'origine della religione e del culto ci sono state tramandate sotto i nomi di Prodico e di Crizia. A giudizio del primo, il sole, la luna, i fiumi, le fonti, e in genere tutte le cose che giovano alla nostra vita, sono state divinizzate dagli antichi, per l'utilità che ne deriva. Così il pane sarebbe stato onorato sotto forma di Demetra, il vino col nome di Dioniso, l'acqua, di Posidone, il fuoco, di Efesto[5]. Similmente, i sacrifizi, i misteri, le iniziazioni sono da lui ricondotti (con una intuizione, che è ancor oggi un valido criterio ermeneutico) alle loro origini agricole[6]. E Crizia spiega il timor degli dèi come un ingegnoso ritrovato per colmare le lacune delle leggi positive. Queste, infatti, potevano sì distogliere gli uomini dal compiere le violenze aperte, ma non le nascoste;

---

[1] PLAT., *Gorg.*, 482.
[2] *Rep.*, I, 338 *c.*
[3] *Protag.*, 337 *c.*
[4] *Oxyrh. Pap.*, Parte XI, 1915 (ap. CARDINI, op. cit., p. 119).
[5] SEXT., *Math.*, IX, 18.
[6] THEMIST., *Or.*, 30, p. 422 *D.*

allora qualche uomo abile ed esperto inventò il timor degli dèi, per incutere spavento anche dei segreti delitti; e collocò gli dèi dove potevano incutere maggior terrore, cioè nella sfera celeste, da cui provengono i fenomeni che più fortemente colpiscono l'immaginazione umana [1]. Queste considerazioni preludono all'evemerismo, cioè all'interpretazione umanistica della vita religiosa.

Intorno all'apprezzamento che i contemporanei fecero della sofistica, è assai significativo il seguente epigramma su Gorgia: Οὐδείς πω θνητῶν καλλίον'εὗρε τέχνην, nessun mortale scoprì arte più bella. Ma dall'entusiasmo ingenuo dei primi tempi, si passa più tardi a una diffidenza, non pur scevra di ammirazione, dei competenti. Dai dialoghi di Platone appare chiaro un senso d'ironia tra le grandi lodi che Socrate tributa ai maggiori maestri dell'arte; ma è tuttavia certo ch'egli sentiva di dover molto ad essi, che avevano dato grande impulso alla formazione del suo pensiero. Ciò può ripetersi per lo stesso Platone, almeno nella fase formativa della sua dottrina, nel tempo di quell'aspirazione ansiosa alla scienza, che fa ricercare e apprezzare lo stimolo degli elementi negativi e scettici. Invece i più tardivi dialoghi di Platone ci rivelano uno spirito assai diverso; una volta conquistata la sua scienza, attraverso la laboriosa disamina delle opinioni, egli non sente più nessun contatto vivo coi sofisti, ormai divenutigli estranei, e, lungi dal discuterne le tesi, li accomuna tutti in uno stesso gruppo. Così nel *Sofista*, contrapponendo il filosofo al sofista, egli dimostra come

---

[1] SEXT., *Math.*, IX, 54. A rigore, Crizia, che fu dei Trenta, non può essere considerato come un sofista, nel senso professionale della parola. Ma c'è affinità mentale tra lui e i sofisti.

di fronte all'essere, alla realtà del sapere che il primo rappresenta, il secondo costituisce un non essere. E prelude in tal modo alla definizione aristotelica della sofistica, come scienza apparente, senza realtà.

Questo giudizio aristotelico vale però soltanto per la dottrina sofistica considerata come un tutto compiuto e irrigidito, e non già per lo spirito attivo di ricerca e per la tendenza umanistica che la domina. I risultati più positivi di essa non bisogna cercarli nei dialoghi di Platone, che le sono palesemente ostili, se pure con un fine superiore di chiarificazione scientifica; ma piuttosto nelle larghe risonanze che il suo insegnamento ha avuto negli ambienti intellettuali del tempo. Uomini come Erodoto, Tucidide, Euripide, Agatone, Eschine, Crizia, sono stati in rapporti più o meno stretti con essa. Specialmente negli studi storici, l'influsso della nuova visione umanistica della vita è patente. Il realismo psicologico di un Tucidide non si spiegherebbe fuori del clima creato dai sofisti; sebbene bisogna anche aggiungere che questo clima, per sè solo, non spiegherebbe la strenua passione per la verità che anima il grande storico. E lo scetticismo di Euripide, con la sua tendenza alla riflessione corrosiva, è anch'esso nello spirito della nuova filosofia.

In conclusione, come fu detto di Socrate, può dirsi già della sofistica, che essa portò la filosofia dal cielo sulla terra, dall'astronomia alla psicologia, svelando così alle menti un orizzonte assai più intimo e luminoso. Nessuna grande verità essa riuscì a conquistare, ma seppe conquistar la via verso le grandi verità. Dimostrò illusoria la scienza antecedente e fece presentire una nuova scienza più certa e vera; annullò l'antico concetto della moralità della

vita, fondato essenzialmente sull'autorità e sul costume, e scoprì le prime incerte linee d'una moralità nuova, che ha per suo presupposto l'autonomia dell'individuo e la libertà dei suoi rapporti; scalzò le basi del vecchio diritto, rompendo il prestigio delle sue formule e insinuando dubbi sulla credenza all'inviolabilità delle obbligazioni da esso sancite, e aprì la via al nuovo diritto, avente le sue basi nella convenzione degli uomini e nella coscienza dei limiti (ancora da essa dichiarati ingiusti e innaturali) dell'individuo; scosse la fede negli antichi dèi e nell'antica provvidenza, e intanto pose in essere un soggettivismo che assai più tardi doveva trovare nel teismo la sua consacrazione finale.

Per queste ragioni, al giudizio dello Zeller, che per opera della sofistica « la scienza anteriore era dichiarata un'illusione e ancora non se ne trovava una nuova », si può aggiungere, che si era sulla via di trovarla.

III

SOCRATE

1. Il problema. — Per intendere in tutta la sua portata il problema socratico, bisogna avere in vista non solo ciò che forma il suo antecedente immediato — il principio della sofistica, — ma anche l'antecedente più remoto — la scienza del φυσιόλογοι. Socrate infatti, attraverso la rivoluzione sofistica, ripristina su nuove basi la scienza e segna l'inizio di una nuova e più profonda speculazione.

La scienza presocratica, che abbiamo già designata come immediatamente oggettivistica, è un'apprensione diretta e immediata che il pensiero fa del proprio oggetto, una visione direi quasi intuitiva della compagine esterna delle cose, quale può rivelarsi a uno spettatore estraneo e disinteressato. Quella scienza è pertanto intimamente disgregata: ogni sistema filosofico non fa che cogliere un aspetto solo della realtà, un aspetto non riproducibile da un altro sistema, che muove da un punto di vista diverso, e per cui muta del tutto la prospettiva delle cose. Ciò che le manca è un centro unico e fisso di riferimento dei vari problemi, un centro dinamico di coordinazione dei vari aspetti delle cose, e insieme

d'irraggiamento del pensiero; ma ciascuna visione è chiusa in se medesima ed esaurisce dal suo punto di vista il reale; e l'estremo oggettivismo in cui tutte son concepite le differenzia e le moltiplica in prospettiva. Quella scienza pertanto non cresce veramente su se stessa, per la mancanza di un unico germe di pensiero che si svolga nelle sue diverse fasi, ma si accresce quasi dall'esterno, come la visione dell'occhio che, da un più alto punto d'osservazione, domina un più largo orizzonte.

La sofistica è la rivelazione della soggettività nella sua immediatezza; l'opera di Socrate sarà di disciplinare questa nuova forza, liberarla dalla inconsistenza dell'arbitrio, formarne il centro dinamico della scienza. Ecco il grande problema che sarà oggetto delle pagine seguenti, e da cui risulterà spiegata quella profonda differenza tra le filosofie presocratiche e le socratiche, che io voglio qui anticipatamente accennare, come per dare un primo provvisorio orientamento al lettore.

La novità dell' indirizzo socratico sta in ciò che Socrate non mira più a determinare i vari aspetti di un tutto naturale dato o posto immediatamente come oggetto al pensiero, ma invece a riflettere sulla stessa facoltà o attività con cui gli oggetti esterni sono conosciuti, o in altri termini, sulla scienza, come conoscenza concettuale della realtà. In questa filosofia v'è per conseguenza un centro dinamico e attivo di riferimento dei vari problemi, dato appunto dall' interesse soggettivo che, subordinando a sè, coordina tra loro tutti gli altri interessi. Infatti la scienza, che in rapporto al suo oggetto si moltiplica e si differenzia, si concentra invece e si unifica in rapporto al suo soggetto, cioè all'attività da cui deriva.

Da queste premesse è facile ora spiegare la profonda differenza delle filosofie presocratiche e socratiche. In quelle abbiamo delle vedute istantanee del reale, ciascuna chiusa in se stessa e in contraddizione con le altre; in queste, oltre alle vedute c'è l'occhio che vede, e che organizza, fonde, prospetta in un accordo unico le singole visioni. La presenza di un principio interno di organizzazione è ciò che si dimostra con la più grande chiarezza nei dialoghi socratici, dove non ha tanto rilievo la somma di scienza posseduta da Socrate, quanto la possibilità, che il suo procedimento gli consente, d'includere oggetti nuovi nei modi di considerazione già noti, e di prospettare, secondo un criterio unitario, una pluralità di ricerche.

Da questo punto, dunque, s'unifica la dispersa visione del mondo dei presocratici; nella filosofia non ha più interesse l'indagine isolata e frammentaria, ma l'organismo concettuale, il cui valore sta non nell'essere dato e spiegato in una volta, ma nel possedere la forza e l'attività di spiegarsi da se medesimo. Il sapere non è più intuizione, ma dialettica.

In questo sviluppo, vanno considerati attentamente due momenti essenziali: 1° il rapporto tra Socrate e la sofistica, cioè la conversione della soggettività immediata in principio di scienza; 2° il rapporto tra il nuovo punto di vista e la scienza presocratica, cioè la ripristinazione della scienza mediante il concetto della soggettività. Questi due punti formeranno oggetto delle indagini seguenti.

Ma nella trasvalutazione della scienza per opera di Socrate v'è, oltre il significato epistemologico testè accennato, un significato profondamente metafisico, che, sfuggito a Socrate, almeno nella sua mas-

sima portata speculativa, è tuttavia il miglior frutto che dal suo insegnamento seppe trarre la vasta mente di Platone.

Alla reintegrazione formale della scienza non poteva non tener dietro una reintegrazione del suo stesso contenuto. Se oggetto della scienza non è più il termine dell'apprensione immediata, ma il concetto, cioè l'organizzazione pensata del contenuto di quell'apprensione, è certo che il predicato della realtà deve trasferirsi dall'antico al nuovo oggetto, dall'essere dei presocratici al concetto socratico. Ecco il nuovo problema, che vedremo maturarsi attraverso la concezione che ora prendiamo ad esaminare[1].

---

[1] Una quistione preliminare molto importante è quella delle fonti del pensiero socratico. Socrate non ha composto nessun'opera scritta; quindi il ricordo delle sue dottrine è affidato alle notizie tramandateci dai suoi seguaci immediati e mediati, principalmente da Platone, da Senofonte e da Aristotele. Si può aggiungere anche la caricatura del filosofo, fatta da Aristofane nelle *Nuvole*. Questa è irrilevante ai fini della ricostruzione della dottrina socratica, ma giova a segnalare la confusione che il medio pubblico ateniese faceva tra Socrate e i Sofisti, e forse anche l'animosità di esso contro il filosofo, che ebbe più tardi per tragico epilogo il processo e la condanna a morte. È caratteristico tuttavia notare che nel *Convito* (che Platone immagina avere avuto luogo pochi anni dopo la rappresentazione delle *Nuvole*) figurano tra i commensali Socrate e Aristofane, in buoni termini tra loro. Si può pensare che i due si siano conciliati o che Socrate abbia preso in buona parte la feroce satira del commediografo. Difficoltà più gravi sollevano gli scritti commemorativi di Senofonte. L'apprezzamento di questi ultimi ha subìto in tempi recenti ampie oscillazioni. Nel periodo della critica positivistica, si era generalmente inclini a sopravvalutare Senofonte, perchè, essendo le sue informazioni molto pedestri, si riteneva che fossero perciò molto aderenti al modello storico. Ma l'attendibilità di Senofonte è stata poi, dalla critica più recente, validamente contestata. Il Joël (in *Der echte und der xenophontische Sokrates*, rifuso in *Gesch. d. ant. Philos.*, I) ha mostrato che il Socrate di Senofonte è una deformazione del personaggio storico, compiuta per mezzo di una contaminazione di elementi cinici. Altri critici poi hanno negato che gli scritti di Senofonte contengano ragguagli fedeli e di prima mano dei discorsi socratici: composti molto tempo dopo la morte di Socrate, essi sarebbero stati

2. La vita di Socrate. — In nessun grande pensatore noi troviamo così intrinsecamente connessi il pensiero e la vita, come in Socrate. Le vicende della sua vita sono il dramma vivente del suo stesso metodo: il grande teorico della scienza seppe disciplinare scientificamente tutto il suo essere, coordinando il pensiero e l'azione, l'intelligenza e il carattere, e suggellare la sua speculazione con una morte eroica, che ne ha eternato il senso e il valore.

---

ricalcati sui dialoghi di Platone. A questa conclusione giunge, p. es., il Burnet. Ciò che, ad ogni modo, manca a Senofonte, è il senso del valore scientifico del procedimento socratico: egli si limita a compendiare in magri aforismi i risultati del metodo, perdendo di vista l'essenziale, che il suo mediocre ingegno non era in grado d'intendere. Questa sola considerazione basterebbe a ridurre in limiti assai ristretti l'importanza delle sue informazioni. Per un eccesso opposto peccano (ma solo in sede filologica è lecito parlar di peccato) i dialoghi platonici, che attribuiscono a Socrate buona parte delle dottrine, che son proprie dello stesso Platone. Sceverare quanto vi sia in essi di socratico e quanto di platonico, è impresa ardua e non immune dal pericolo di arbitrii. Si spiega perciò, che la critica storica sia andata un po' a tentoni per questo campo infido. Storici come il Burnet e il Taylor non hanno arretrato innanzi al paradosso di considerare i dialoghi platonici come riproduzioni storicamente fedeli delle conversazioni socratiche. Certo, non bisogna, soggiunge il Burnet (*Gr. Phil.*, p. 179) giudicare Platone come un mero *reporter*; ma tutto quello che gli si può concedere è di avere, con le sue doti letterarie, disposto artisticamente il suo materiale. Di qui egli ricava che la dottrina delle idee, che Platone attribuisce a Socrate, appartenga a quest'ultimo; e poichè nel *Parmenide* noi leggiamo che Socrate ne fa oggetto di discussione col vecchio Eleate, dobbiamo ritenere che essa sia una scoperta socratica giovanile: in base a un calcolo cronologico, la sua prima apparizione risalirebbe a venti anni prima della nascita di Platone! E v'è di più. Premesso che la dottrina del *Menone*, del *Convito*, della *Repubblica* e del *Fedro*, è tutta socratica, e che Platone non vi ha aggiunto di proprio che il condimento dell'arte, il Burnet vorrebbe non soltanto addossare a chi nega tale paternità l'onere della prova, ma perfino convincerci che la tesi tradizionale sia anacronistica. « Sembra a me, egli dice, p. 317, un anacronismo più grave rappresentare Socrate come ricercatore di 'universali', un termine non ancora inventato ai suoi tempi, che di rappresentarlo come ricercatore di 'forme'. È anche peggio farlo parlare di 'concetti'. Il realismo è infatti anteriore al concet-

La data della nascita di Socrate cade intorno agli ultimi anni della guerra persiana; con approssimazione, la si può fissare nell'anno 469 a. C.

Socrate fu contemporaneo più giovane degli uomini che illustrarono il secolo di Pericle. Nato in Atene, nella sua gioventù seppe compiere con decoro i doveri di cittadino e di soldato, combattendo a Potidea, a Delio e ad Anfipoli[1]; nell'età più matura

---

tualismo ». In questo breve periodo v' è tutto un groviglio di confusioni. Che il termine ' universale ' fosse sconosciuto a Socrate, non prova nulla; ciò che conta, e che non si può negare, è che gli fosse conosciuta la cosa. Ed è anche peggio poi dar la precedenza delle forme sugli universali o concetti, dato che le prime, nel loro significato platonico, non sono che un'estensione metafisica del valore puramente logico dei secondi. E infine, dire che il realismo preceda il concettualismo, vuol dire tutt'al più, che la metafisica platonica preceda la metafisica aristotelica; la parola ' concettualismo ' non ha che vedere con la ricerca logica dei concetti. Nell' interpretazione del Burnet, noi veniamo a trovarci in presenza di un Socrate che prima conoscevamo sotto il nome di Platone, sconosciuto a tutta la tradizione storica del pensiero (a cominciare da Aristotele), il cui insegnamento orale sarebbe stato messo per iscritto, con piena fedeltà, a distanza di decenni: la conversazione del *Parmenide*, p. es., sarebbe stata riprodotta ottant'anni dopo che effettivamente ebbe luogo. E tralascio di allegare le innumerevoli inverosimiglianze a cui questa strana interpretazione dà luogo. Piuttosto sarebbe il caso di chiedersi perchè mai il Burnet chiuda la dottrina di Socrate con l' insegnamento esposto nella *Repubblica* e nel *Fedro*: poichè anche in qualcuno dei dialoghi del periodo seguente (p. es. nel *Filebo*) Socrate continua a far da protagonista, che cosa ci autorizza a negare, anche in questo caso, la storicità del resoconto platonico?

Un criterio molto più sano di discriminazione è dato dalla divisione degli scritti platonici in gruppi corrispondenti ai diversi periodi redazionali, e dall'attribuzione, a Socrate, delle dottrine contenute nel primo gruppo, così detto socratico, dove l' interesse drammatico dei dialoghi è prevalente e un proprio interesse dottrinale del pensiero platonico non è ancora svegliato. In questa attribuzione, giova aver presenti, come mezzi di controllo e di conferma, i ragguagli aristotelici. Anche lo Stagirita infatti distingue un Socrate storico da un Socrate platonico, ed al primo attribuisce una dottrina dei concetti e del metodo induttivo, che non si confonde con la dottrina platonica delle forme.

[1] PLAT., *Apol.*, 28 *e*.

si tenne lontano dalla vita pubblica, le cui esigenze troppo contrastavano col suo temperamento riflessivo, critico, proclive a smascherare le ipocrisie e le adulazioni, anzichè a indulgervi, alieno per la sua inflessibile dirittura da quegli adattamenti e compromessi che sono immancabili nella politica, — tale insomma da non procacciargli il favore e la popolarità delle masse, che col regime democratico avevano l' incontrastata signoria della cosa pubblica.

Nella sua vita non vi son pertanto date memorabili di avvenimenti, come nella vita di coloro che, avendo rivolto alla realtà esteriore la propria attività, hanno trovato, nei rivolgimenti di essa, limiti e confini ai periodi della propria esistenza, la quale appare così in varia misura costellata di particolarità e dati salienti. La vita dei maggiori greci dell'età classica è generalmente così configurata; appartiene anzi allo stesso temperamento ellenico il senso del rapporto armonico tra il soggetto e il suo ambiente, cioè quel senso pieno della realtà, per cui l' individuo rifugge dall' isolamento, è curioso di tutto ciò che lo circonda, e ricerca e trova nella realtà esterna i mezzi della sua stessa realizzazione. Socrate invece emerge dalla vita del tempo con un carattere affatto nuovo, e che i contemporanei trovano strano (ἄτοπον) o addirittura ridicolo. Nulla di esteriore, in quanto esteriore, lo interessa; egli candidamente si confessa insensibile alla stessa imponenza degli spettacoli naturali — da cui tanti pensatori hanno tratto momenti di divina commozione e rivelazioni grandiose — per la ragione che la natura non può apprendergli nulla [1]. Epperò egli durante la sua vita non abbandona mai la città e i concittadini, coi quali

[1] V. l' introduzione del *Fedro* platonico (particolarmente 230 *d*).

può discorrere degli argomenti che gli stanno a cuore. Ma anche qui, il suo isolamento non è vinto, anzi trova la sua realizzazione più compiuta. Noi lo troviamo continuamente in giro pei luoghi più in vista, dove può facilmente trovar modo di conversare: alle passeggiate (εἰς τοὺς περιπάτους), nei ginnasi, nel foro, nei mercati, specialmente sul mattino, quando questi luoghi sono più affollati, e il resto del giorno « là dove *può* conversare con molti »[1]. Ma il suo colloquio non concerne mai gli avvenimenti esterni; e nell'apparenza di aver vari interlocutori, in realtà ne ha un solo: è un continuo colloquio di Socrate con se medesimo. Già il tema di esso non è che il problema che appassiona la mente di Socrate; è lui che dirige la discussione; è persino lui che crea gl' interlocutori e le loro obbiezioni. Infatti, coloro a cui si rivolge sono per lo più gente ignara dei gravi argomenti intorno a cui si aggira il discorso; essi parlano, guidati dal solo buon senso, e anzi talvolta da preconcetti erronei o da reminiscenze mal digerite; è Socrate invece che con la logica stringente delle sue domande precise, minute, incalzanti, avvincenti, li costringe a determinare il proprio pensiero, a prendere una posizione definita, a incontrare le difficoltà ch'egli solo ha previsto, e infine a cedere all'evidenza della sua tesi. La lettura dei dialoghi platonici, che sono un ritratto vivo dei colloqui socratici, ci dà l' impressione netta che Socrate sostenga insieme la parte sua e dell'avversario, che crei la tesi e l'antitesi, e che quindi il suo dialogo sia il ritmo stesso del suo pensiero in via di svolgersi, sorpassando le difficoltà poste volta a volta da lui medesimo.

---

[1] XENOPH., *Mem.*, I, 10.

La ricerca, dunque, che Socrate fa di amici con cui parlare, non prova affatto un suo bisogno di esternarsi; l'apparente esteriorità non è invece che una rappresentazione, direi quasi, plastica e visibile, del dramma intimo del pensiero; i personaggi non sono che la personificazione dei momenti dialettici della mente; l'andamento del dialogo è il corso stesso della mentalità, con le sue diversioni, con le sue pause, a volta con le sue distrazioni, ma soprattutto con la sua linea sicura, oltre e malgrado le pause e le distrazioni, mirante a un fine preciso, seguìto con tenacia.

Socrate è isolato nel suo mondo, in quel mondo dove pur tanto assiduamente egli prodiga la sua parola. Questo prodigare non ha nulla di affine con un apostolato. Egli non ha la buona novella da predicare al mondo: un interlocutore gli enuncia dommaticamente una verità; egli risponde: *dubitiamo*, cioè esaminiamo, valutiamo insieme, cerchiamo di stabilirla criticamente. Questo atteggiamento non appartiene a un apostolato, neppur di scienza. L'apostolato di scienza, non altrimenti che quello di fede, sorge soltanto quando esiste una scienza già solidamente costituita, che si trasforma essa stessa in una fede, e come tale vuole affermarsi nel mondo, vincerne i pregiudizi, prodigare l'infinita ricchezza delle sue scoperte. Tale non è la scienza socratica: che è scienza in fieri, emergente appena dalla massa caotica delle opinioni, sollevata dalla torbida corrente della sofistica, assillata da dubbi molteplici, non solo riguardanti il suo contenuto, ma la sua stessa forma, il suo valore e la sua dignità di scienza, e che talvolta soccombe di fronte alle più gravi difficoltà, conservando, come ultimo suo presidio, la convinzione incrollabile nella

propria capacità di risolvere quei problemi che per il momento restano insoluti.

La divisa, il metodo, la forza di quella scienza è il dubbio, il cui valore positivo e costruttivo è consacrato nel motto dell'oracolo delfico: « Conosci te stesso ». Cioè: dubita di te stesso, ma scruta entro di te, non appagarti di quel che puoi apparire a te medesimo; guarda invece nel tuo essere più vasto e più profondo, che la facile evidenza della vita sensibile immediata può dissimulare e celare, e l'opera difficile e penosa della scienza mentale e riflessa può svelare, e svelando intensificare e promuovere. Il « conosci te stesso » è il principio perenne della filosofia, eterno nella novità e ricchezza inesauribile degl'impulsi che ha dato e darà alla vita speculativa di ogni tempo. Tutti i rivolgimenti più profondi d'idee non sono che il frutto di una più intensa riflessione dello spirito sopra se medesimo. Ciò non vale per il solo dominio limitato e ristretto della vita psicologica; ma non v'è scoperta nel così detto mondo oggettivo, non ampliamento della sfera dell'azione umana in quel mondo, che non sia il correlato di una più profonda riflessione del soggetto su se stesso, di una sua più vasta realizzazione di sè. L'universo è sospeso ai liberi e coscienti destini della soggettività: l'ingrandimento progressivo del suo orizzonte, che si è compiuto dai tempi primitivi ai nostri, non è che opera di scienza, cioè di riflessione del soggetto sulla sfera che egli può dominare con le sue forze nei vari momenti del suo sviluppo. Il mondo angusto e incoerente dell'uomo primitivo non è che l'esponente della sua soggettività; come l'ampio, disciplinato e armonico mondo dell'uomo civile è l'indice del suo sviluppo mentale e soggettivo. Il nostro oggetto è quel che noi siamo;

e noi siamo quel che ci facciamo, quel che sappiamo realizzarci, nella riflessione attiva su noi medesimi, che coinvolge i destini di tutte le cose.

È questo il significato eterno del « conosci te stesso », di cui i pensatori di ogni tempo, da Socrate, a Plotino, ad Agostino, a Cartesio, ai moderni, hanno potuto fare il principio vivente della loro speculazione. Ma appunto perciò, è necessario circoscriverne il senso e la portata, allorquando si vuole individuare storicamente il valore che esso ha per ciascun pensatore e il limite della sua efficacia, secondo l'indirizzo e l'altezza speculativa di ciascuna mentalità.

Il significato socratico del « conosci te stesso » sta nel concetto dell'organizzazione della vita umana secondo scienza, che si realizza attraverso un lungo processo interiore, movente dalla certezza empirica immediata, procedente attraverso il dubbio e la scepsi, culminante con l'intrinseca coordinazione di tutte le forze e di tutti gl'impulsi dello spirito. Ecco lo schema generale del metodo, che vedremo dispiegarsi e svolgersi nell'indagine che ora intraprendiamo, sulla forma del dialogare socratico.

Il tema costante dei colloqui è l'uomo e tutto ciò che lo concerne. Gli argomenti dell'antica filosofia naturale sono a Socrate affatto indifferenti, se non addirittura ripugnanti. Nella sua gioventù, forse, suscitarono in lui un qualche efimero interesse; ma già fin d'allora egli era tratto più specialmente allo studio della filosofia anassagorea, perchè questa cercava di spiegare con un principio umano, la mente, la ragione delle cose naturali [1]. Ma come profondamente differiva il νοῦς meccanizzato di Anas-

---

[1] PLAT., *Phaed.*, 97 *b* sgg.

sagora dall'attività vivente e teleologica con cui Socrate si raffigurava l'intelligenza umana! Già abbiamo mostrato con quanta vivacità egli denunciasse l'equivoco tra le cause materiali e le cause finali, tra la spiegazione del perchè Socrate stesse seduto nella prigione, col criterio del meccanismo degli organi, e quella che aveva principio nella sua volontà cosciente di obbedire alle leggi della patria. Egli pertanto si discostò di buon'ora da quella filosofia, e rinunciando alle fantastiche costruzioni cosmogoniche, rivolse la mente allo studio dell'uomo, delle istituzioni e dei valori umani più essenziali, dove si dimostra nella sua pienezza l'efficienza teleologica della mente. Il suo studio non è psicologico nel senso moderno, non investe l'uomo dall'interno, non analizza le facoltà dell'anima, ma parte da ciò che si è già esternato, da quelle azioni e valutazioni che hanno una figura definita e un posto centrale nella vita della società. Egli sempre discuteva, dice Senofonte[1], delle cose umane, considerando ciò che fosse pio ciò che empio, ciò che bello ciò che brutto, ciò che giusto ciò che ingiusto; della saggezza e dell'insania; della fortezza e dell'ignavia; della città e del cittadino, dell'imperio sugli uomini e di chi lo possiede.

Questa così vasta sfera coincide con quella dell'insegnamento dei sofisti: ecco quindi la prima ragione per cui l'attenzione di Socrate converge in massima parte sui sofisti e sull'esame della loro dottrina. Ma v'è anche un'altra ragione, avente un carattere più propriamente soggettivo, di vicinanza e quasi di simpatia. Socrate ha molte qualità mentali che abbiamo già osservato nei sofisti: uno spirito

---

1 *Mem.*, I, 16.

vigile di critica, un'abilità nel dialettizzare e talvolta nel sofisticare sulle tesi che sono in quistione, e in generale tutte quelle attitudini alla schermaglia oratoria e verbale, che un Gorgia poteva desiderare in un suo discepolo. Cosicchè talvolta accade, nel leggere un dialogo socratico di Platone, di chiederci se il sofista non sia piuttosto Socrate anzichè l'avversario che gli sta di fronte.

Ma la mentalità di Socrate, pur emergendo dalla sofistica di quanto poi la distanzia, non solo per l'intrinseca bontà del suo contenuto, ma anche e più per la nobiltà e grandezza degl' intendimenti! Il fine dei sofisti si confondeva con l'uso dei mezzi dialettici, si esauriva nella schemaglia oratoria, che colla sua vivacità dissimulava il vuoto e la povertà interiore. In Socrate invece, quegli stessi mezzi sono attraversati da un fine potente, che ne trascende di gran lunga il valore: la conoscenza di sè, la ricerca della scienza.

Questa profonda differenza è la forza vitale del dialogo socratico, in quanto crea quello squilibrio delle forze antagonistiche, che è necessario allo spiegamento del metodo. Socrate interroga il sofista, o chi, pur senza averne il nome, ha la stessa mentalità: che pensi della giustizia? o della prudenza? o della saggezza? o della forza? e così via. L' interrogato risponde in modo del tutto assertivo e dommatico, guardando isolatamente la questione propostagli, secondo l' immediatezza del suo punto di vista. La critica socratica investe questa immediatezza, mostrando come la questione di cui si tratta, per la mancanza di ogni coordinazione con le altre appartenenti allo stesso genere, s' impiglia inevitabilmente in contraddizione insolubili o si annulla nel corso del suo logico sviluppo. Si tratti, p. es., di

determinare il carattere dell'uomo ingiusto[1]. L'interpellato risponde che ingiusto è chi inganna, chi froda, ecc. Ma, obbietta Socrate, è permesso ingannare i nemici. Ecco, che l'incompleta esplorazione dell'oggetto e la mancanza di coordinazione e distribuzione delle sue parti, annullano il valore della definizione data, ponendo l'esigenza di una specificazione. Stretto dall'obbiezione socratica, l'interlocutore corregge la definizione già data: è ingiusto chi inganna gli amici. Ma urge ancora la critica: è permesso ingannare gli amici in talune circostanze, p. es., al padre che vuol somministrare un farmaco al figliuolo. Dunque, nuova correzione: è ingiusto chi inganna gli amici, per nuocere loro, e così via[2]. Questo esempio, meramente formale e irrilevante per quel che riguarda il valore del suo contenuto, è però importante da un punto di vista logico, come schema del metodo socratico.

Oggetto delle critiche è, come si vede, non già il dato in se stesso, ma l'irriflessione del dato, cioè l'assenza nel disputante, nel sofista, di quel principio interno e soggettivo di organizzazione, che coordina le parti dell'oggetto, svela i loro nessi mentali e trasforma quindi l'immediatezza sensibile nella mediazione concettuale.

Ciò che distingue l'opinione del sofista dal concetto socratico è per l'appunto l'assenza nell'una e la presenza nell'altro della mediazione. L'opinione, come la percezione sensibile da cui deriva, è meramente immediata: sorge dal caso singolo e vale soltanto per esso; donde la sua estrema mutevolezza ed incertezza, come mutevoli e incerti sono i dati

---

1 XENOPH., *Memor.*, IV, 2, 14 sgg.

2 Altri esempi: sul concetto dell'amicizia, PLAT., *Lysis*, 214 e sgg.

che essa esprime. Nel concetto, invece, l'essenziale è costituito dai rapporti mentali che il pensiero scopre tra i dati sensibili; rapporti che vincono la contingenza dei termini, per la loro stessa natura intellettiva, non affetta dai mutamenti e dalla corruzione delle cose materiali. Così variano e differiscono tra loro infinitamente i singoli uomini, ma il concetto dell'uomo, in quanto esprime l'essenza stessa dei rapporti secondo cui la specie umana è pensata, è immutevole; variano all' infinito gli atteggiamenti pratici e le valutazioni dell' individuo, ma il concetto del bene, della virtù, del giusto, del bello, ecc., sono insuscettivi di ogni mutamento. E parimenti, nel continuo variare delle cose sensibili, i concetti dell'eguaglianza, della somiglianza, della grandezza, della piccolezza, esprimono relazioni stabili e fisse, e in quanto tali, rendono possibili le stesse variazioni. La mente è dunque un principio che sottrae le cose, pensandole, alla contingenza del loro essere immediato; e così opera in quanto sostituisce alla loro corruttibile materialità l' incorruttibile immaterialità dei rapporti che ne fissano l'essenziale e ne esprimono la legge invisibile e presente. Per noi che finora non conosciamo della filosofia che i primordi fino a Socrate, quest'opera della mente ha ancora alcunchè di misterioso e d' incomprensibile. Ancora infatti non possiamo spiegarci come la sottile trama immateriale dei rapporti sia bastevole a reggere la pesante materialità delle cose; e come un prodotto di natura soggettiva e mentale possa esprimere integralmente la materia caotica e oggettiva delle sensazioni.

La metafisica platonica squarcerà, almeno in parte, questo velo; per ora, accontentiamoci di accettare la scoperta socratica del concetto come il

miracolo della mente: miracolo che è in noi e fuori di noi, in noi che ne siamo gli operatori inconsapevoli, fuori di noi, dove una docile materia si adatta alla esigenza della legge, piegandosi nella forma dei concetti.

Riprendendo l'esposizione del metodo socratico, dobbiamo aggiungere molte particolarità che danno il colorito e il tono alla ricerca. La scoperta del concetto, con cui culmina il metodo, richiede un'analisi assai lunga e approfondita, di cui non ci dà un' idea per nulla adeguata lo schema finora esposto. Innanzi tutto, le due posizioni all'inizio antagonistiche, quella di Socrate che dichiara d' ignorare, e quella del sofista che dommaticamente afferma la propria tesi, si coloriscono e si drammatizzano con la psicologia dei personaggi: Socrate è mite, bonario, talvolta umile verso il competitore, da cui finge di attendere con piena fiducia la rivelazione del vero; l'altro è gonfio, presuntuoso, irride con arrogante saccenteria alle prime obbiezioni di Socrate, che ritiene facilmente sormontabili. Ma nel corso del dialogo gli atteggiamenti mutano: Socrate diviene più stringente, più aggressivo, e il sofista, cedendo terreno, si turba, ricorre a cavilli, tira il discorso per le lunghe, finchè, smascherato in tutte le sue arti, è costretto a confessare la propria ignoranza e a ripudiare il dommatismo iniziale. È questo il momento dell' *ironia* socratica, che dà una fine tonalità psicologica alla crisi del falso sapere e rappresenta la fase risolutiva della critica e il principio della costruzione della scienza. Da questo punto, la ricerca procede con la stessa struttura formale del dialogo, ma con diverso intendimento. Socrate, dopo aver garbatamente e senza malignità sorriso dell' ignoranza dell'avversario, non si professa d'un colpo

sapiente[1]; egli continua ad affermare di non sapere, ma si dimostra in possesso di un'arte meravigliosa, capace di estrarre dalla mente stessa dell'avversario la scienza vera che vi è riposta nel profondo, e che prima non si palesava, essendo insuscettibile di una rivelazione immediata. Quest'arte è la *maieutica*[2], l'arte ostetricia applicata alle facoltà mentali, che aiuta sapientemente i parti dell' intelletto e dà alla luce le creature del pensiero. In realtà Socrate non afferma, non generalizza, non costruisce[3], ma continua a interrogare, e interrogando avvia gradatamente l' interlocutore verso la meta della verità, lo spinge a esplorare compiutamente la sfera dell'oggetto in quistione, a isolare i generi e le specie, a procedere da queste a quelli, utilizzando i risultati volta a volta conseguiti e mirando oltre di essi col procedimento della generalizzazione, a coordinare i concetti tra loro e a subordinarli ai più generali; insomma a tutto quel lavoro di disciplina logica, che crea tra i prodotti del pensiero intimi nessi e agili articolazioni, formando un tutto organico di ciò che nella rappresentazione sensibile era disgregato e frammentario.

Questo poderoso eppure svelto sistema è l' ideale socratico della scienza; la sua solidità è costituita dall'unione e compattezza di tutte le parti, per cui ciascuna ritrae la sua forza dall'unione delle altre; la sua sveltezza è data dalla natura mentale dei nessi

---

[1] Come ricorda Platone nell'*Apologia*, Cherofonte aveva chiesto all'oracolo di Delfi chi fosse l'uomo più sapiente, ed aveva avuto la risposta che questi era Socrate. Il filosofo non osò contraddire l'oracolo, e si sforzò di conciliarne il responso con la sua professione di ignoranza, giudicando per sapiente colui che sa di non sapere. L' ignoranza consapevole di se stessa contiene già insita l' idea di ciò che dovrà colmarla; essa è dunque principio di scienza.

[2] PLAT., *Theait.*, 150 *b* sgg.

[3] ἀγονός εἰμι σοφίας, egli dice, ibid.

e delle articolazioni. Con questa scienza, l'unità della visione del mondo è conseguita senza detrimento della pluralità e varietà degli aspetti e delle forme che il mondo assume, perchè l'unità è mentale e non fisica, e quindi si attua non riducendo ma potenziando tutto ciò che le è sottoposto.

I momenti essenziali della scienza, che il procedimento socratico rivela sono due: la definizione e l'induzione[1], l'una che ne rappresenta l'aspetto statico, l'altra l'aspetto dinamico. La *definizione* coincide con l'idea stessa del concetto; essa è l'individuazione mentale dell'oggetto, il nesso ideale che ne ferma l'essenza immutevole ed eterna. Sarà merito di Aristotele dettar la legge da cui la definizione è regolata e mostrarne tutto il valore oggettivo; Socrate ne ha fatto rilevare più specialmente il valore soggettivo, come mezzo di educazione e disciplina mentale, come dovere spirituale di chiarire le proprie idee con definizioni precise, che ne ritraggono e ne fissano l'essenziale.

L'induzione socratica, poi, è quella forma di argomentazione che dal particolare procede al generale, dall'individuo alla specie che ne contiene immanente la legge. È questa la vera forza dinamica della scienza, che le consente di procedere dal noto all'ignoto, dalle verità conquistate alla conquista di nuove verità[2].

---

[1] ARIST., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 *b* 28.

[2] Il Gomperz (op. cit., II, 440) osserva che l'induzione socratica è diversa dalla moderna. Essa procede, sì, per la via della comparazione dei casi particolari, ma il suo fine è la scoperta di norme applicabili ai concetti, non alla realtà naturale. In due modi essa esplica questo suo compito. Talora prende a considerare una serie di esempi, cercando, mediante la comparazione, di ricavarne i caratteri comuni, e quindi una determinazione generale del concetto. Altra volta, parte da determinazioni di concetti già ottenuti e correnti, e si propone il compito di stabilire se esse riposino in realtà, e fino a qual punto, su caratteri comuni, ovvero se questa comunanza di caratteri sia illusoria.

Ma anche qui Socrate ha proceduto più da empirico che da teorico: egli non ha formulato la grande legge intellettuale e non ha fatto che praticarla nei suoi dialoghi. Perciò noi non possiamo dilungarci su questa scoperta, nè mostrarne il profondo significato, nè accennarne l'immensa portata: tutto ciò sarà il lavoro posteriore della filosofia, che, giovandosi non poco della prassi socratica, formulerà principii assai più elevati di quelli onde Socrate era consapevole, data la sua mentalità storica. V'è nell'esempio vivo di tutti gli uomini che più hanno contribuito al progresso mentale e morale dell'umanità, qualcosa che trascende di gran lunga la consapevolezza che essi medesimi poterono conquistare del proprio lavoro. V'è nella storia qualche cosa che par che trascenda la storia e si sottragga al destino che la circoscrisse nel proprio tempo e nel proprio luogo. Non è qui il caso di dimostrare come questo paradosso storico si risolva; è il caso invece soltanto di distinguere in conformità di esso due momenti nella personalità di quegli uomini la cui opera più palesemente dimostra l'esistenza del paradosso storico. Dall'esempio particolare che ce ne ha suggerito l'idea, risaliamo dunque a tutta la personalità di Socrate, che varrà a confermarcela.

C'è un Socrate eterno, fuori della storia, immune dai limiti della mentalità greca; e un Socrate storico, antecedente immediato di Platone. Questo secondo è lo scopritore di quella scienza, che troverà il suo svolgimento in Platone, la sua codificazione in Aristotele. È la scienza che muove dal soggetto e dalla sua legge, ma che una volta conquistato il proprio oggetto, s'immedesima in esso e dimentica la propria origine. Noi intravvediamo già l'essenza di quella scienza nei primi, felici spunti socratici: essa mira

a definire l'oggetto, a saldarlo coi nessi della logica, e in conseguenza crea tutta una impalcatura di formule e schemi logici destinati a immobilizzare, a irrigidire l'oggetto del pensiero, a sottrarlo dal flusso del divenire psicologico e naturale, che si rinnova perennemente nella percezione del soggetto e nella vita della natura. Il soggetto par che non abbia attinto la sua più profonda intimità che per porsi i ceppi, per annullare la libertà dei propri movimenti, ed eternandosi, rendersi estraneo alla vita.

L'attività del pensiero muore nell'immobilità del pensato; la scienza, anzichè crearsi nello sforzo della ricerca, ivi non fa che palesarsi soltanto, giacchè esisteva *ab aeterno*. Riflettiamo infatti sulla maieutica di Socrate: essa mira ad estrarre dalla mente dell'interlocutore la scienza che già vi preesisteva e che per manifestarsi non aveva bisogno che di un abile ostetrico. Son questi i germi del platonismo, che svilupperemo in seguito e che rappresentano la parte più storicamente circostanziata dell'opera di Socrate.

Ma c'è un Socrate eterno. Egli è l'anima dei dialoghi platonici, la mentalità viva che traversa e domina gl'immortali colloqui. Socrate pensava di essere l'ostetrico, ed invece era il creatore della scienza; egli rivelava un sapere che si crea nei discorsi degli uomini, che si svolge in forza della sua stessa attività, nel ritmo della disputa. È un sapere che non si modella sugli oggetti, ma ha in sè la sua misura, la sua legge, il suo criterio; che non si accresce dall'esterno, ma si svolge dall'intimo, dall'attività del soggetto, la quale non preesiste alla propria estrinsecazione, ma si crea con essa, e mediante di essa si potenzia. Questo sapere sarà l'eterno modello a cui i pensatori di ogni tempo ricorreranno per

ricercar le leggi del pensiero puro, per svelare il miracolo della soggettività. E Socrate che ne è stato il creatore diverrà il Socrate eterno, non più l'Ateniese dell'età di Pericle, ma il simbolo dell'attività mentale, la personificazione dello spirito vivo della ricerca scientifica.

Ma il Socrate storico e il Socrate eterno sono tuttavia lo stesso Socrate. Questo trascende infinitamente quello, come l'attività mentale trascende i suoi prodotti, ma ne è allo stesso modo inscindibile. Appartiene all'essenza della personalità il sorpassarsi, la forza di trascendere i limiti del proprio essere, da cui si genera quello squilibrio che è oltremodo fecondo nella formazione di nuove personalità. Così il Socrate eterno, attraverso il Socrate storico, sopravviverà nelle future generazioni filosofiche e s' incarnerà in nuove forme mentali, che più intensamente ne esprimeranno la vita. Qui, come in tutta la storia, lo squilibrio delle forze, non che causa di perturbamento, è il fattore principale della continuità storica.

3. La scienza morale. — Nella esposizione precedente noi abbiamo isolato l'aspetto formale della scienza socratica, che in realtà si presenta con un contenuto ben determinato. Questo è costituito dalla realtà morale dell'uomo; epperò la scienza che lo riflette è disciplina etica delle forze, degl' impulsi, delle passioni, che formano l'atteggiamento pratico della vita umana. Ma tale scienza non viene intesa come un'astratta e indifferente contemplazione del contenuto morale; essa anzi mira a divenire una forza organizzatrice di quel contenuto, cioè a studiarlo e ad analizzarlo, solo in vista del fine di domi-

narlo e svolgerlo. La sua divisa è: sapere per agire moralmente; senza un' intima conoscenza del contenuto e del fine delle azioni, senza una coscienza intellettuale del bene e del male che in esse si realizza, ogni moralità della vita è impossibile. La moralità stessa è dunque elevata a scienza; e per converso il sapere diviene forza motrice della vita pratica. Tale reciprocità costituisce quell'unità della vita teoretica e pratica, quella convergenza della speculazione e dell'azione, in cui giustamente si fa consistere il merito precipuo di Socrate e la forza del suo insegnamento.

Ma purtroppo dovremo in seguito constatare che l'unità è postulata anzichè veramente raggiunta e che, se costituisce il motivo iniziale della dottrina socratica, riceve poi alla fine una inadeguata attuazione, per il vizio d'un irrimediabile intellettualismo ond' è affetta l' intera dottrina.

Cominciamo con l' illustrare la novità del punto di vista socratico e il significato profondo del concetto della moralità come scienza. Ciò richiede in primo luogo un rapido cenno degli antecedenti storici del problema, che già sparsamente conosciamo, ma che ora è necessario riunire in pochi tratti, per meglio possederli.

Il concetto socratico della virtù come scienza segna il più reciso contrapposto coi precetti della moralità popolare che vigevano nel mondo greco di quel tempo. Secondo quella moralità popolare, la virtù è un abito, una consuetudine, una tradizione; la bontà è una pratica delle azioni buone, consolidatasi in natura. Tale rappresentazione appartiene alle convinzioni popolari d'ogni tempo: l'empirismo ingenuo non coglie l'atto dell'azione virtuosa, ma registra il fatto dopo ch' è accaduto; e, quando si

fa a considerare la disposizione soggettiva che vi ci conduce (la virtù), non può riguardarla che come un aggruppamento di quei fatti, o meglio, come l'abitudine che risulta dalla loro ripetizione.

Questo falso concetto, consolidandosi con le rappresentazioni dell'indole, della natura umana virtuosa, pone in essere uno specioso innatismo, che svaluta le azioni, toglie ogni merito all'agente, e disconosce l'efficacia di ogni processo di educazione e disciplina dello spirito, con cui gli uomini tentano di migliorare se stessi e di diventar probi e virtuosi[1]. Se buoni si nasce, se tali si è per natura soltanto, come può sperare di diventare buono chi tale non è dall'origine? come può l'educazione mutar l'indole? come l'atto isolato può rompere la tradizione, l'abitudine? Come si vede, le conseguenze della dottrina sono deleterie per la vita dello spirito.

Il merito dei sofisti è stato di sfatare questo falso concetto; essi per i primi hanno affermato che la virtù si può insegnare, e si sono offerti al pubblico nella veste di professori di virtù. Ma che sorta di virtù era quella da loro professata? una tecnica, un'abilità di padroneggiare destramente il caso singolo, e non un organismo di vita, un vero possedersi della personalità in tutti i propri atti. Qui, come nell'intera opera loro, i sofisti non si son tenuti che alla superficie della soggettività e delle azioni in cui questa si estrinseca.

Al contrario, il concetto della virtù come scienza,

---

[1] Se i buoni fossero tali per natura, esclama Socrate (in PLAT., *Men.*, 89 *b*) avremmo tra noi persone che farebbero conoscere quei fanciulli che sono per natura buoni; e noi, dopo averli ricevuti dalle loro mani, li porremmo in custodia nell'Acropoli, contrassegnandoli più che non si fa con l'oro, affinchè nessuno li corrompesse, e dopo che giunti a un'età più inoltrata, divenissero utili alla città.

nella formulazione pur ancóra monca e intellettualistica datane da Socrate[1], implica una considerazione più approfondita e interiorizzata dell'azione morale e della disposizione dell'agente. Essa implica in realtà una valutazione delle condizioni di fatto da cui sorge l'azione, e la presenza, nel soggetto, di un principio di organizzazione, che coordina e fonde i vari motivi, prospettando l'azione nel concerto delle forze dell'agente e delle circostanze in cui egli si trova, e come risultante della sua intera personalità. Nell'empiria della coscienza popolare, l'azione è slegata, priva di quell' intima finalità che può risultare soltanto dalla sua stretta connessione con la personalità dell'agente: l' individuo è in balìa, caso per caso, delle circostanze che l'adducono ad agire; egli non si possiede nella propria azione, ma è posseduto da essa, o meglio dalle circostanze determinanti; mentre invece nella dottrina accennata da Socrate (anzi, nelle conseguenze ultime di essa, che Socrate forse non intravvide) la forza determinante delle circostanze è, sì, riconosciuta, ma il suo fatalismo è vinto dalla scienza, come risoluzione ideale della realtà circostante, come interiorizza-

[1] L'affermazione che la virtù è scienza, e quindi insegnabile, non è esente da incertezze e pentimenti in Socrate e in Platone stesso. Nel dialogo *Protagora* noi troviamo che, contro la tesi del sofista, secondo cui la virtù è insegnabile, Socrate propugna la dottrina opposta; ma nel corso stesso della polemica le due posizioni curiosamente s' invertono, senza tuttavia che da questo fatto si tragga alcun decisivo ammaestramento. Anche nella conclusione del *Menone* (99 *a* sgg.) è ripresentata la stessa difficoltà, e vien risoluta in un terzo senso, che cioè la virtù non si acquista nè per scienza, nè per natura, ma per un' influenza divina che si partecipa senza che ne abbiano coscienza coloro a cui si partecipa (ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται). Tale difficoltà è insita al concetto stesso della virtù come scienza, del che potremo renderci compiutamente conto quando avremo studiato l'etica aristotelica, che la risolve superandola.

mento dell'esteriore, epperò come principio di una determinazione tutta intima e mentale, (che altro non significa se non autodeterminazione). Qui dunque l'individuo si possiede nella propria azione, la quale non è più il prodotto fatale delle circostanze, ma è il prodotto della sua mentalità, della sua forza risolutrice e organizzatrice del mondo esterno; e l'azione stessa non gli è più quasi esterna e superficiale, come nell'empiria che testè consideravamo, ma è come un organo del suo organismo, cioè insieme cointeressata e cointeressante rispetto alla unità, saldezza, coesione dell'organismo spirituale. Nell'organo infatti c'è già tutto l'organismo e non solo una parte di esso; similmente nell'azione c'è tutto l'agente. E d'altra parte, come l'organo non è, rispetto all'organismo, qualcosa di meramente sovrapposto, di cui questo possa fare a meno, senza esserne intimamente toccato, così pure l'azione conferisce il proprio valore all'intera personalità dell'agente, che, in conseguenza di essa, viene accresciuta o diminuita, ma in nessun caso resta semplicemente quella che era.

Alla dottrina della moralità come scienza Socrate era condotto da due ragioni [1], che insieme ne additano la portata e i limiti, e che quindi possono valerci come criterio per segnare i confini della dottrina socratica. La prima ragione è che, senza una giusta conoscenza, un'azione giusta è impossibile: questa infatti, per sussistere, implica la conoscenza del bene e del male. La seconda ragione è che ciascuno non fa se non ciò che crede di dover fare, o che giudica sia un bene per lui: nessuno è volontariamente cattivo. Tale è la massima socratica

[1] V. specialm. PLAT., *Protag.*, 358 *c*, *d*; *Men.*, 77 *c*, *d*.

che, con una formulazione diversa, può esprimersi col dire che la condotta cattiva coincide con l' ignoranza. Qui i termini: *volontariamente* e *scientemente* coincidono, come d'altra parte si equivalgono i termini *cattiveria* e *ignoranza*; di modo che le due massime, nella loro reciproca convertibilità, esprimono quella indifferenza del teoretico e del pratico, che forma, come abbiamo detto, l'aspetto più caratteristico della dottrina socratica. Il bene è scienza, e contenuto della scienza non è che il bene; la condotta morale dev'essere conforme al concetto; ma il concetto non è che il concetto del bene.

In questa reciprocità sta insieme la forza e la debolezza della dottrina socratica.

Innanzi tutto la forza: perchè l'uomo è per sempre liberato dall'empiria, dalle incertezze di una condotta ognora oscillante tra i partiti e le direttive che gli si presentano; e, per la coscienza che conquista della razionalità della propria natura, non si applica più immediatamente agli oggetti e ai dati che gli sono offerti dai sensi, ma, procedendo *per concetti*, ha di mira unicamente la finalità di un essere razionale. La vita sensibile, a cui l'empirismo ingenuo, privo com' è d'ogni criterio, si affida ciecamente, perde qui quella sua forza fatale e brutale, che la sua stessa immediatezza e spontaneità le conferivano: essa è trasformata e come trasfigurata nella mediazione del concetto. L'uomo, pur tra i piaceri dei sensi, in quanto non cede all'urto brutale delle passioni, ma vuol darsi quei piaceri, come un'utilità ragionata e cosciente, non perde la sua dignità d'uomo. La sua finalità è sempre se stesso, non più il bruto piacere: il godimento sensibile è trasfigurato nel concetto ch'egli se ne forma, come di un mezzo per espandere la propria personalità, inten-

sificare la propria vita: mezzo non unico, che anzi ha valore nel concerto degli altri mezzi che l'organismo mentale e morale di cui è fornito richiede, e a cui solo il concetto ch'egli si forma dell'unità armonica e complessa della vita può attribuire il grado e il posto che gli spetta.

Queste considerazioni valgono a spiegarci la stretta compenetrazione del razionalismo e dell'eudemonismo socratico. Socrate non disconosce la dottrina che il fine delle azioni umane sia il piacere, la felicità, anzi la sua etica è spiccatamente eudemonistica: ma il piacere non è per lui l'immediato piacere dei sensi, bensì il piacere compreso nella razionalità immanente della natura umana, e dominato dai fini più alti ed autonomi che l'uomo è destinato a realizzare. Il piacere così compreso è la felicità, non come scopo e movente immediato delle azioni, ma come conseguenza di esse, come quello stato tranquillo e beato dell'anima che risulta dal costante equilibrio delle forze spirituali, retto dalla ragione che le compenetra e ne regola gl'impulsi.

La magnifica personificazione di questa dottrina è data dal carattere stesso di Socrate. Il *Convito* platonico è la più efficace dipintura del filosofo in mezzo al tripudio di un orgiastico banchetto. A prima vista, può destar in noi meraviglia l'incontrar Socrate in un tale ambiente; ma presto il suo comportamento ci rassicura che il filosofo non si contamina. Non già ch'egli si sottragga al godimento; no, egli vuol godere, vuol darsi un'ora gioconda di vita, nel lieto conversare tra le tazze: è ancora in questo troppo greco, per sentire l'imperiosa esigenza della rinunzia. Ma, nel tempo stesso, come altamente sovrasta gli altri commensali, che son posseduti dal piacere e non riescono a possederlo, e dopo una

lunga orgia cadono prostrati dalla stanchezza e dal vino! Egli intanto continua a bere e a conversare coi due ultimi che ancora son capaci di tenersi ritti; finchè, al cantare del gallo, vinti anch'essi dal sonno, egli si leva, e poi si reca al Liceo, per iniziare la sua giornata non diversa dalle altre.

Un bellissimo episodio del *Convito* è l'irrompere di Alcibiade ebbro nella sala, e il suo improvvisar l'elogio di Socrate. Anche qui, da uno scabroso racconto di lusinghe e di lascivie, emerge incontaminata la figura di Socrate, che domina gl'impulsi sensibili e giunge a disprezzar la bellezza, quando la ragione ammonisce che l'appetirla è turpitudine.

Questo sereno equilibrio morale non è tuttavia che un aspetto solo del più vasto equilibrio spirituale che si realizza mercè la ragione e la scienza, che ne esprime la forza coordinatrice e regolatrice. Lo sforzo costante di Socrate è di mostrare come tutte le virtù, il coraggio, la prudenza, la temperanza, ecc. ecc., hanno stretti legami tra loro e si compenetrano l'una con l'altra; e come l'idea stessa del bene, che le compendia, confluisce in quella del bello, sotto il comune presidio del vero. L'ideale della scienza socratica è così τὸ καλὸν κἀγαθόν, l'unità somma del bene e del bello, l'armonia suprema della vita.

È notevole osservare come Socrate, che abbiamo veduto all'inizio isolato e solitario nella vita greca, è poi, nella più grande intimità della sua opera, profondamente greco. La riflessione su se medesimo, il γνῶθι σαυτόν, non giunge ancora in lui a quella fase matura che cagionerà in Platone un dissidio e una discordanza di forze spirituali. O almeno, il dissidio è soltanto iniziale, ma si appiana per via e si risolve in una concezione finale dell'equilibrio dello spirito,

che coincide con quella valutazione della vita che è propria della mentalità ellenica, nel suo periodo classico.

Qui dunque, nell'apprezzamento di tutta l'opera di Socrate, noi ritroviamo quella stessa parabola che abbiamo osservata nel processo della scienza, che, movendo dalla soggettività finisce nel suo opposto, cioè in una forma di oggettività ideale e mentale. Questo momento negativo della scienza socratica ci resta ora ad analizzare compiutamente, per intendere l'importante passaggio, e scoprire l'addentellato del platonismo.

Abbiamo già detto che la forza della scienza consiste nella coordinazione che essa offre delle attività teoretiche e pratiche, nell'unità armonica della vita. Ma il suo debole sta nel formalismo irrimediabile ond'è affetta, il quale consiste in ciò che il concetto si esteriorizza troppo nella funzione del coordinare, perdendo quella più centrale dell'interiorizzare i suoi dati. Il soggetto non fa che comparire sul limitare del mondo socratico, per poi scomparire subito, annullato nell'oggettivismo del concetto della scienza e del bene.

Se noi in effetti analizziamo le ragioni da cui Socrate era indotto alla sua dottrina morale, e principalmente la prima, secondo la quale l'azione giusta per sussistere ha bisogno della conoscenza del bene e del male, troviamo che in essa non c'è tanto il concetto della scienza come scienza di sè (come autocoscienza), ma c'è piuttosto lo spunto della dottrina platonica delle idee; cioè quella conoscenza postulata è intesa come conoscenza di un bene preesistente e non come creazione di un bene ad essa immanente. Il bene, non che intimo alla scienza, le è trascendente, e il criterio della condotta, che

pareva conquistato con l'unità della scienza e della moralità, è invece spostato all'infinito, in una realizzazione, che non può essere mai compiuta, di un trascendente.

Che il foco, il centro di convergenza dei due concetti, sia in realtà spostato all'infinito, si vede chiaramente, se si considera il carattere di quella scienza che è destinata a realizzarlo. Essa è appunto quella scienza che, come abbiamo detto, troverà la sua consacrazione finale nella logica di Aristotele, e che pretende di esaurire col suo contenuto tutto il proprio oggetto, e perciò è portata a estendere indefinitamente la propria sfera nello sforzo impotente di abbracciare tutte le determinazioni dell'oggetto stesso. Noi la vediamo in atto nel dialogare socratico, privo sempre di conclusioni definitive, quando si tratta di determinare la sfera dei concetti del buono, del giusto, dell'onesto, che è per definizione illimitata, allorchè il buono, il giusto e l'onesto non sono colpiti nel loro centro, nella soggettività intesa come volontà buona [1], ma soltanto nella periferia, cioè nel complesso dei caratteri e delle note di cui consta la bontà in se stessa, la giustizia, ecc. [2]. E l'uomo che, nell'attuazione del principio socratico, dovrebbe vedere l'azione sgorgare dalla conoscenza, resta invece inattivo, inutilmente impigliato nella rete delle distinzioni meramente concettuali e nel vano compito di volere esaurire con la sua scienza tutti i caratteri che la propria azione dovrà possedere. L'equazione dell' idea del bene non potrà trovarsi che all' infinito, come all' infinito è spostata l' idea stessa del bene;

[1] Questa indagine s' inizia con la filosofia cristiana.

[2] V. tra l'altro, PLAT., *Men.*, 74 *a* sgg. e il *Lachete*, dove resta indeterminato il concetto dell' ἀνδρεία.

ma un contatto spostato così all' infinito non produce scintilla: l'indifferenza di teoria e pratica, che dissimula tanto dissidio, non genera l'azione morale come convergenza dei due momenti, ma soltanto un vano formalismo scientifico e intellettualistico, esprimente, con la vanità del suo gioco, lo sforzo disperato dell'assunto.

La dottrina socratica, che nel suo principio è così dinamica, si risolve, in ultimo, in un mero intellettualismo. Le manca quell' intima virtù dialettica, che fonde le opposte determinazioni concettuali, e le precipita in azione, vita. Questa mancanza si rivela ancora nella determinazione socratica del concetto dell'errore e del male. Il principio dell' identità di morale e scienza, oltre che sul criterio positivo accennato, si fonda sul criterio negativo, che nessuno fa volontariamente e scientemente il male; donde si deduce che il male è pura negatività o ignoranza. Questa dottrina costituisce certo un gran passo nella risoluzione del problema metafisico del male, la quale è possibile soltanto a patto che il male s' intenda come un non-ente. Ma il non-ente socratico è affatto privo di ogni forza dialettica: l' ignoranza che lo pone in essere non è quella coscienza dell' ignoranza intravvista da Socrate come principio di scienza; ma è bruta, opaca ignoranza; qualcosa dunque di assolutamente irriducibile, che cade fuori del processo spirituale in cui la scienza si crea[1]. Così il male

[1] Nella stessa filosofia socratica ha luogo la distinzione dei due significati del concetto dell' ignoranza. Innanzi tutto, l' ignoranza, come coscienza che l'uomo ha di non sapere, è principio di scienza, in quanto è trasfigurata dalla coscienza, che la converte in un'ansia, in un bisogno di apprendere, di colmare il vuoto spirituale. Ma v'è inoltre un' ignoranza greve, spessa, senza coscienza di sè, insuscettibile di elevarsi a scienza; in effetti « gl' ignoranti non amano la sapienza, nè desiderano divenir sapienti; prechè l' ignoranza ha questo di male che

è fuori dell'attività creativa del bene; non è quella passività contro cui lo spirito lotta e di cui trionfa, ma è alcunchè d'irrimediabile, come un peccato originale che ciascuno porta con sè. Il dialettismo attivo e fecondo, che Socrate instaura all'inizio del suo filosofare, si raffredda e si smorza per via, e la speculazione socratica termina infine con la negazione più completa di esso. La filosofia dopo Socrate dovrà compiere un lunghissimo, secolare cammino, per giungere al completo riconoscimento del principio socratico, e per leggere nella *scienza* vagheggiata da Socrate come unità di teoria e pratica, il « conosci te stesso » dell'oracolo.

4. La morte. — Fin qui abbiamo parlato della parte più propriamente speculativa dell'opera di Socrate; ma c'è una somma d'insegnamenti di carattere etico, politico, religioso, che non rientra nelle linee di un sistema filosofico definito, ma che forma tuttavia un lato assai caratteristico di quell'opera, e giova a individuar meglio la figura di Socrate e l'atteggiamento di lui nella fase culminante della propria vita.

Il pensiero religioso di Socrate è semplice e chiaro. Egli ha in vista in particolar modo la funzione civile e sociale della religione; epperò afferma la necessità del culto, e non si discosta dai principii tradizional-

chi non è onesto nè saggio, crede tuttavia di esserlo; infatti non desidera quelle cose di cui non si vede privo » (Plat., *Conv.*, 204 *a*). Dal primo concetto dell'ignoranza, Socrate fa scaturire il concetto della filosofia. Nessuno filosofa tra gli dèi, o tra coloro che già posseggono il sapere; nè tra coloro che sono affatto ignoranti: filosofi sono invece quelli che, essendo coscienti della propria ignoranza, aspirano al sapere. E nel termine stesso di filosofia è espressa quest'aspirazione che non è mai un pieno possesso, ma tende sempre a divenirlo.

mente accolti sugli dèi e sull'omaggio a essi dovuto dagli uomini [1]. Nondimeno, talvolta egli si eleva alla concezione dell'unità divina, che però riesce a conciliare col politeismo, riducendo gli dèi multipli alla funzione di strumenti del dio unico.

Più importante è il suo pensiero politico. Le considerazioni sulla città e sul governo di essa ricorrono continuamente nei dialoghi socratici; la loro nota dominante si compendia nel seguente ricordo di Senofonte. Ad Aristippo che gli diceva di non voler essere nella condizione nè di chi comanda, nè di chi serve, ma in una condizione intermedia di libertà, sciolto da tutti i vincoli del cittadino, Socrate dimostra l'inferiorità di questo ideale, rispetto alla vita concreta del cittadino, perchè il preteso uomo libero, non protetto dalle leggi, in balìa degli arbitrii e delle malvagità altrui, finirebbe sempre col soccombere [2]. Egli dunque ha di mira specialmente l'aspetto pratico delle leggi e la loro utilità per la convivenza sociale; ma al tempo stesso ne riconosce il valore assoluto ed eterno, affermando contro i sofisti, che distinguono il legittimo dal giusto, l'identità del legittimo e del giusto: un principio oltremodo fecondo di obbedienza [3]. Vissuto in un tempo di democrazia, quando tutti erano propensi a riconoscere diritti anzichè doveri, Socrate sente il bisogno d'insistere su questi assai più che su quelli, e di risalire alla loro fonte suprema, lo stato, di cui esalta l'importanza, mentre l'imperante demagogia ne ottenebrava la funzione e il carattere. La sua mentalità politica è in antitesi con la demo-

[1] XENOPH., *Mem.*, I, 4.
[2] *Mem.*, II, 1.
[3] Id., IV, 12 sgg.

crazia; egli vagheggia un'aristocrazia degl'ingegni, un governo di competenti, che subentri al governo delle caste o del popolo. Lo sviluppo di queste idee ancora incerte e frammentarie sarà la *Repubblica* di Platone, il cui presentimento è dato, oltre che dall'affinità delle idee, anche dall'intonazione con cui sono espresse: mentre i sofisti miravano a una scienza che permettesse di dominar lo stato, Socrate, e più tardi Platone, mirano invece ad una scienza per riformarlo. Anche qui, il filosofo sta al sofista, come il legislatore al demagogo.

Precetti più minuti, che si traggono dall'insegnamento socratico, concernono i doveri particolari del cittadino, le regole della condotta morale, tra cui primeggia questa: che è meglio subire il male anzichè farlo; e, fattolo, meglio soffrirne la pena che restarne impuniti [1]; il valore dell'amicizia [2]; l'educazione dei giovani; e tutta la minuziosa casistica, volta a mostrare la finalità umana in tutte le cose del mondo e il graduarsi delle utilità che gli uomini possono realizzare, conforme ai fini della loro natura. È ancora una teleologia ingenua e irriflessa quella di cui Socrate fa uso: essa non giunge alla finalità interna e immanente delle cose, ma al fine esterno dell'utile (χρήσιμον) che gli uomini possono ritrarne. Il pensatore che era stato sordo a ogni altro interesse mentale che non concernesse l'uomo, dimostra anche qui la medesima predilezione, forse con poca levatura speculativa, certo con molta assennatezza e forza di persuasione di fronte agli uomini ai quali parlava, più

[1] PLAT., *Gorg.*, 469 *b* sgg.

[2] XENOPH., *Mem.*, II, 6, 35; PLAT., *Crit.*, 49 *a* sgg.: quistione controversa, da decidere nel senso dei *Mem.*, dando per socratica la formula del far bene agli amici e male ai nemici; opinione confortata dall'*Eutidemo* platonico.

facilmente propensi a riconoscere la finalità e l'armonia del piccolo mondo della loro vita quotidiana.

Riflettendo su questo mite e bonario temperamento di pensatore, può ora sembrare strano il tragico destino che gli era riserbato dalla sua stessa città, ch'egli tanto amava. Una sorda ostilità e un astioso malcontento per il suo atteggiamento, più che per le sue dottrine, che già da tempo serpeggiavano negli animi, presero alla fine corpo nella pubblica accusa promossa da un tal Meleto, a cui si associò un secondo accusatore, Anito. Lo incolparono di corrompere i giovani, (τοὺς νέους διαφθείρειν), di renderli dispregiatori delle leggi e della famiglia, di distruggere la religione della città, e quindi di sovvertire le basi della vita pubblica. Il contegno di Socrate innanzi ai giudici fu tale da togliere ogni possibilità di clemenza: al principio voleva difendersi, ma poichè la difesa implicava la sconfessione della propria opera, la voce più intima della coscienza glie lo vietò[1]. Quella voce, per la forza stessa della plastica rappresentazione, che accentua e pone in rilievo tutti i momenti spirituali della vita e dell'opera di Socrate, riceve una personificazione: essa è il δαιμόνιον, il demone, il consigliere delle ore e delle decisioni più gravi, il cui monito severo si fa udire più volte nella vita di Socrate. Qual'è la natura di questo demone? Noi lo chiederemo a Socrate stesso: demone in generale è per lui un essere intermedio tra l'uomo e dio, inferiore alla potestà sovrana di questo, superiore all'efimero e contingente potere umano. Probabilmente è da riconoscere qui un influsso della dottrina orfica che fa dell'anima umana per l'appunto un demone, un essere divino

---

[1] Xenoph., *Mem.*, IV, 6, 5.

che alberga nel corpo senza confondersi con esso. E il demone socratico conserva, rispetto alla personalità empirica di Socrate, quella nota di estraneità e di mistica trascendenza, che trova la sua spiegazione nella misteriosofia [1].

Questa voce, dunque, impedì a Socrate di difendersi; le sue dichiarazioni nel consesso dei giudici popolari non fecero che ribadir l'accusa e inasprire i giudici. Il criterio della sua discolpa si compendia nella risposta già da lui data a Ermogene che gli chiedeva: perchè non pensi alla tua difesa? Non vedi, rispose, che vi ho pensato tutta la mia vita, vivendo onestamente? [2]. Di qui, la condanna a morte che, forse, con un più remissivo contegno, gli sarebbe stata risparmiata; ma a cui egli stesso non volle sottrarsi, « preferendo la morte, anzichè, mendicando una vita più lunga, guadagnare una vita peggiore della morte » [3].

Una legge che vietava le esecuzioni capitali durante il tempo in cui si compiva il viaggio votivo di una nave a Delo, ritardò di un mese l'esecuzione della condanna. In questo tempo, Socrate, in prigione, continuò a vedere i suoi amici più fidi, e a discorrere, come per l'addietro, con essi. A Critone che gli offriva i mezzi di sottrarsi, fuggendo, alla morte, egli rispose confermando ciò ch'era stato la costante divisa del suo insegnamento morale: la ne-

---

[1] Una caratteristica del demone socratico è che esso non consiglia di agire, ma di astenersi dall'azione.

[2] XENOPH., *Apolog.*, 3.

[3] Id., 9. Dopo dichiarato colpevole, egli aveva ancora la possibilità di sfuggire alla condanna capitale, proponendo spontaneamente una pena diversa, come l'esilio o una multa. Ma, quantunque gli amici gli si offrissero garanti, egli non offrì che una somma irrisoria, col risultato di inasprire i giudici e di spingerli a votare, a più forte maggioranza, la morte.

cessità di obbedire alle leggi della patria, anche a costo dell'estremo supplizio. L'uomo che si sentiva affatto immune da quelle colpe che gli avevano attribuito, non si credeva per ciò stesso in grado di elevare la propria coscienza a giudice dei giudici ateniesi, convinto com'era dell'assoluto valore sopraordinato dello stato di fronte all'individuo. E così confermava eroicamente il suo principio, che meglio è subire l'ingiustizia che farla.

Liberato dalle ansie e dalle preoccupazioni terrene, in quegli ultimi giorni di vita egli potè rivolgere l'animo purificato ancora una volta ai grandi problemi dello spirito ch'erano stati il tema costante dei suoi colloqui. Platone, con devota pietà di discepolo, ce lo rappresenta, nel *Fedone*, intento a discorrere sull'immortalità dell'anima, nel suo ultimo giorno: meditazione propizia alla tragica ora imminente, per lui che si spegneva con serenità nella fiducia del nuovo giorno, per gli amici che con animo meno oppresso gli chiusero gli occhi, poi che la cicuta, lentamente irrigidito il corpo, n'ebbe impietrito lo sguardo[1]. Era l'anno 399 a. C., il settantesimo della sua vita.

Al commosso ricordo di due seguaci, Platone e Senofonte, dobbiamo i due scritti apologetici intorno

---

[1] Che Socrate discutesse con gli amici dell'immortalità dell'anima nell'ultimo giorno, è dato per certo da coloro che, come il Burnet, ritengono Platone un fedele resocontista dei fatti e dei detti del maestro. È una quistione dubbia però, se il problema dell'immortalità dell'anima sia stato formulato, in termini filosofici, da Socrate. Nell'*Apologia*, scritta molto tempo prima, Platone fa esprimere a Socrate parole molto incerte sulla morte e sull'al di là. Senofonte, invece, (*Mem.*, IV, 3) gli attribuisce l'idea che l'anima partecipi del divino; ma non è da escludere che egli attinga questa idea agli scritti platonici. D'altra parte, è anche vero che Socrate credeva al demone, e l'idea dell'anima-demone, secondo i misteri, che non potevano essergli sconosciuti, implicava l'immortalità.

a Socrate, che ancora possediamo. L'*Apologia* di Senofonte, unita all'altro scritto, *I Memorabili*, ribatte minutamente tutte le accuse; l'*Apologia* di Platone invece mira a scagionare il filosofo principalmente dall'accusa d'irreligiosità, ed è il molto notevole perchè riproduce le varie fasi del dibattito, e pone in rilievo l'atteggiamento di Socrate attraverso di esse. Ma, per quanto validi siano gli argomenti dei due difensori, non si può negare che i giudici giudicassero con retta coscienza, secondo ciò ch'essi reputavano il bene dello stato. V'era nel principio della speculazione socratica qualcosa che profondamente contrastava con lo spirito dell'antica vita greca. Era il concetto stesso della critica, della scepsi, del dubbio; era il concetto della scienza come opera cosciente del soggetto, che non poteva non intaccare la tradizione, l'autorità, il costume, basi dell'antica vita pubblica. Socrate non svalutò la religione popolare, non corruppe i giovani, non tolse prestigio alle istituzioni; ma forse coloro che lo condannarono intravvidero nell'opera sua i germi di una dissoluzione nella vita della città.

Ma in verità, questa si faceva già strada, e per molte altre vie; già ampiamente preannunziata dai sofisti, e poi affrettata dal governo della democrazia; e fu questa la vera follia della condanna, per cui essa si ritorse contro quegli stessi che l'avevano pronunziata [1]. In un mondo che già si dissolveva, si osò condannare per timore di un dissolvimento! Ma, se anche folle, non è priva di grandezza quella condanna, che assurge al significato di una tragica linea di confine tra due periodi storici, se è vero che

[1] Così in un diverso senso si avverava la profezia di Socrate, nell'*Apologia* di Platone.

con Socrate moriva quella stessa Atene, che nella forza della grandiosa tradizione aveva riposta tutta la sua potenza.

Non è colpa dei giudici se, oltre i momenti negativi e dissolvitori dell'opera di Socrate, non seppero intravvedere i nuovi aspetti positivi e ricostruttivi emergenti da quelli; e se, ignorando, decretarono la morte. I primi avevano radice in un passato certo, in nome del quale era possibile condannare; gli altri si appuntavano in un ignoto futuro, che non era dato alla mente di quei tardivi conservatori d'intravvedere. Ma se i primi costarono a Socrate la vita, gli altri gli guadagnarono l'immortalità presso i posteri, nei quali quel futuro andò germogliando via via come un presente ricco d'una vita inesauribile.

5. I Socratici. — L'insegnamento di Socrate ebbe una larga azione sui contemporanei; ma in Platone soltanto trovò la propria continuazione speculativa e il conseguimento delle più immediate esigenze metafisiche. Nei più modesti scolari, invece, s'innestò in alcune correnti d'idee già preesistenti, dando luogo a sistemi filosofici, che, se pure son fuori della grande linea speculativa culminante in Aristotele, contengono tuttavia molti spunti d'idee ancora immature, di cui si gioveranno i pensatori post-aristotelici.

Tra gli amici più fidi di Socrate, lo storico Senofonte ne interpretò essotericamente la dottrina, paralizzando lo slancio speculativo in massime e aforismi morali, che compendiano i risultati delle ricerche socratiche, avulsi dal procedimento della loro conquista; Eschine non ebbe le qualità mentali che formano un filosofo; Simmia e Cebete restano

all'ombra della figura di Socrate, interlocutori alquanto passivi nei dialoghi, senza notevoli caratteristiche proprie. Di gran lunga più importanti sono Euclide, Fedone, Antistene, Aristippo, creatori delle quattro scuole filosofiche che ora esamineremo.

La scuola di Megara ebbe per fondatore Euclide (di Megara, da non confondere col matematico, posteriore di più di un secolo) amico e ammiratore di Socrate, a cui sopravvisse per molti anni. La sua familiarità con la dottrina eleatica l'indusse a sviluppare nel senso di questa la filosofia di Socrate. Movendo dal postulato socratico di una scienza fondata sui concetti, egli critica la veracità dei sensi, e afferma che solo il pensiero ci fa conoscere l'essere vero e immutevole. Nel fondare questo principio, tanto lui che i suoi seguaci si giovano non poco della dialettica eleatica. Diodoro Crono, polemizzando contro il concetto del divenire, ripristina gli argomenti zenoniani contro il moto. Egli inoltre svolge il principio posto da Euclide: che la potenza non esiste se non in quanto si esercita, e cioè che il solo reale è possibile [1]; mentre il mero possibile senza realtà è e insieme non è: una contraddizione che la logica parmenidea denuncia come incompatibile col pensiero [2]. Tutto ciò è nello spirito della filosofia presocratica. Più nuova è invece la critica iniziata contro la stessa logica socratica da Stilpone, il rappresentante più

[1] ARIST., *Metaph.*, IX, 3, 1046 *b* 30. Chi non costruisce, soggiunge Aristotele, non ha la potenza di costruire, e così per il resto. Di modo che simili ragionamenti sopprimono il movimento e il divenire, perchè chi sta in piedi starà sempre in piedi, e chi seduto, sempre seduto; infatti non potrà alzarsi se non ha la potenza di alzarsi. Contro i Megarici, senza però nominarli, combatte anche Platone nel *Sofista*, 246-248.

[2] V, su Diodoro, EPITTETO, *Diss.*, II, 18, 18; II, 19, 1.

eminente della scuola, che si collega a Euclide attraverso il suo maestro Trasimaco. Egli nega la possibilità di unire, nel giudizio, il soggetto al predicato, per la ragione che il concetto dell'uno è diverso dal concetto dell'altro; e due cose i cui concetti sono differenti non possono essere dichiarate una sola cosa [1]. Qui Zenone è veramente rammodernato; non è più il vecchio Eleate che combatteva contro la fisica ionica e pitagorica: ma è una personalità nuova che ha di fronte il dinamismo logico che si fa strada attraverso l'opera di Socrate con la sintesi mentale del giudizio, e vuol combatterlo in pro dell' immobilità del pensiero e del reale. Il principio d' identità e di non contradizione, che gli Eleati traducevano nella sfera oggettiva dell'essere, per opera dei Megarici s' irrigidisce nella propria sede mentale e si esaurisce nell'affermazione di vuote tautologie. Così non è lecito dire che l'uomo è buono, ma solo che l'uomo è uomo, buono è buono [2]. Certezza e validità non competono se non ai giudizi analitici; i giudizi sintetici invece sono proscritti dalla logica megarica. Ed è chiaro che, con essi, esula dalla conoscenza valida ogni nozione del mondo sensibile, perchè affetta da pluralità e da mutevolezze incompatibili con la pura identità logica. In una scuola d' indirizzo così spiccatamente eleatico, è facile spiegarsi che sia riccamente fiorita la dialettica, e con essa l'eristica, che n' è la degenerazione: ne fece largo uso particolarmente Eubulide, di cui son ricordate nelle fonti molte sofistiche argomentazioni [3].

---

[1] Plut., *Adv. Colot.*, 22, 1, p. 1119.

[2] L'esempio è usato da Platone, nel *Sofista*, con riferimento ad Antistene; ma il principio è comune anche ai Megarici.

[3] Diog., II, 108 sgg. Tra le più caratteristiche 'figure' megariche,

Tutto questo logico armeggìo è rivolto al fine di dimostrare criticamente i predicati parmenidei dell'essere, che per altro viene inteso, conforme all' indirizzo etico di Socrate, come il bene. Quindi non v' è che un bene, immutabile, incorruttibile, simile sempre a sè stesso[1]; e questo unico bene è chiamato con più nomi; ora saggezza, ora dio, ora mente[2]. Il carattere eleatico del principio morale induce inoltre i Megarici a negare ogni molteplicità di beni e spiega la loro conseguente tendenza a immobilizzare l'uomo e ad isolarlo dalla vita: la completa apatia del saggio è l' ideale della loro dottrina. Con che essa va a confluire nel cinismo, come del resto ci rivela la stessa storia esterna della scuola: con Stilpone infatti la filosofia megarica converge con la scuola cinica. Ma Stilpone è inoltre, mediatamente, l'autore di un più ampio allacciamento di scuole, come maestro del grande Zenone, che farà confluire questi due rami del socratismo nell'ampia corrente della filosofia stoica.

Le stesse tendenze di pensiero si osservano nella scuola di Elide e d'Eretria, così chiamata perchè fu fondata in Elide da Fedone, seguace prediletto di Socrate, e poi trasportata a Eretria da Menedemo. Per l'accentuazione data alle dottrine etiche, a preferenza delle logiche, e per la propugnata libertà delle opinioni religiose, essa prelude all' indirizzo

---

ricorderemo quella del mucchio (sorite): due chicchi non fanno un mucchio, e nemmeno tre, nè quattro, ecc. Un procedimento inverso è nel 'calvo': non è calvo chi ha perduto un solo capello, o due, o tre, ecc. Altri sofismi: l'Elettra, il cornuto, ecc.

[1] *Id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et semper idem.* Cic., *Acad.*, II, 42, 129.

[2] Diog., II, 106.

della scuola cinica, di gran lunga più caratteristica e notevole.

Fondatore di questa è l'ateniese Antistene, legato a Gorgia prima che a Socrate, suo maestro dell'età più matura. Tale parentela spirituale già ci rivela il carattere della transazione speculativa da lui operata. Sofisticamente egli intende il concetto socratico, sconfessando lo sforzo del maestro per conquistare con le facoltà del soggetto l'oggettività, e spiegando il concetto non più come l'essenza delle cose, ma come la riflessione soggettiva dell'uomo sulle cose: donde un certo accenno di nominalismo, in quanto il concetto, come opera di postuma riflessione del pensiero sulle cose, si risolve in un mero nome generale. È celebre il motto di Antistene contro Platone: « Ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ », vedo il cavallo e non la cavallinità; ma non è men celebre l'arguta risposta di Platone: ti mancano gli occhi per vederla! Da queste premesse, Antistene ripercorreva a ritroso il cammino verso la sofistica, sia negando, con Stilpone, la possibilità di unire il predicato al soggetto, sia ritenendo che, siccome ciascuna cosa vuole il suo nome ed è imparagonabile con ogni altra, è impossibile il disputare, non potendo incontrarsi domanda e risposta [1]. Di qui l'ulteriore conseguenza che non è possibile l'errore.

Questa critica non ha, del resto, come quella megarica, il significato e il valore positivo di voler fondare dialetticamente i principii della moralità; ma è piuttosto l' indice di una svalutazione e quasi di un disprezzo della filosofia cinica verso l'attività teoretica dello spirito, e quindi è solo un' istanza negativa in pro del suo moralismo. Ogni sapere che

---

[1] μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, ARIST., *Metaph.*, V, 29, 1024 *b* 34.

non sia immediatamente asservito ai fini della pratica vien combattuto; una stessa severa condanna coinvolge le ricerche logiche e fisiche insieme con le arti, come inutili e anzi dannose alla vita pratica.

Questa negazione iniziale dell'etica cinica riceve il complemento di nuove, più profonde negazioni. È nella logica stessa della soggettività, che, una volta isolata da tutto ciò che non conferisce alla sua immediata realizzazione, la sua opera si compendii in una continua rinunzia e limitazione della propria sfera. L'esempio stesso di Socrate ci mostra il filosofo che si rende estraneo alla vita, si isola nel proprio mondo interiore, indifferente a tutto ciò che lo circonda. Ma in Socrate lo squilibrio iniziale della soggettività si annulla in un profondo equilibrio mentale e morale, che ha le sue radici in quell'oggettività che è la costante aspirazione del suo pensiero; nei cinici invece, le cui vedute sono più ristrette e nei quali assai scarso è il senso del reale, lo squilibrio si accentua, e con esso la stranezza della loro condotta pratica, di fronte alla vita del tempo.

La sola determinazione positiva della moralità è in essi una reminiscenza socratica: la virtù coincide con la φρόνησις, ed è, come per Socrate, διδακτή[1]. Ma la determinazione del bene è assai più restrittiva: non v'è altro bene che la virtù, altro male che il vizio; e ciò che non è nè vizio nè virtù è indifferente (ἀδιάφορον[2]). Il concetto del moralmente indifferente avrà una grande importanza nella filosofia stoica e sarà allora da noi esaminato; ma già fin d'ora esso è una forza notevole di selezione e d'isolamento per la personalità. Dal concetto che

---

[1] Diog., VI, 10, 13.
[2] Id., 104, 105.

l'uomo non possiede di veramente proprio se non i beni dell'anima, segue una piena indifferenza verso le cose esteriori: onore e disonore divengono cose vane; la stima degli uomini un male; indifferente è altresì la morte; saggezza è invece liberare l'anima da queste vane preoccupazioni. Sorge così dalle privazioni quella letizia interiore dello spirito, che è coscienza della propria autarchia, del sereno e libero possedersi dell'anima in se medesima, scevra da quelle cure e dai quei bisogni, che valgono solamente a turbarla.

La stessa indifferenza viene affermata nei riguardi della vita pubblica. La negazione più immediata investe soltanto le leggi, per cui si dà come còmpito al saggio di amministrar lo stato non secondo le leggi, ma secondo le norme della virtù [1]; però l'aspirazione più intima è la negazione dello stesso stato, l'ideale cosmopolitico [2]. È questo il pensiero di Diogene di Sinope, lo strano e angoloso personaggio, popolarissimo presso i greci, che gli diedero il bene appropriato nome di Σωκράτης μαινόμενος, nel quale il rigorismo etico della scuola giunge alle sue estreme conseguenze.

Con lui il fraintendimento dell'autarchia, che non è isolamento del soggetto, ma possesso di sè nelle contingenze esteriori, è spinto alla negazione della vita e alla rinuncia completa del mondo [3]. Veri cappuccini dell'antichità, come giustamente li chiama

---

[1] Diog., VI, 11.

[2] Id., 63.

[3] Tuttavia c'è anche in Diogene un elemento positivo apprezzabile. Svolgendo il concetto della virtù come attività, contenuto nel libro *Ercole* di Antistene, egli affermava che nulla si può far bene nella vita senza fatica, del corpo e dell'anima, e che la fatica stessa è un bene (Diog., VI, 2, 70).

lo Zeller, gli ultimi cinici vivono da poveri, mendicando[1]; la loro cura è di sopprimere tutti i bisogni artificiali, riducendo a un *minimum* irrisorio le necessità della vita. Essi rinunciano al vivere sociale, e fuggono perfino la famiglia, come dura servitù. Misero vestigio di libertà questo ideale monastico della vita, non in servizio d'alcun dio, ciò che darà un significato al mistico eremitaggio medievale; e vagheggiato in forza di un principio — la soggettività — che vi ripugna totalmente, avendo per sua finalità la massima espansione della vita!

Tra gli ultimi cinici si ricordano Cratete di Tebe, contemporaneo di Teofrasto, che convertì al cinismo la moglie Ipparchia e il cognato Metrocle; Menedemo e Menippo, col quale ultimo il cinismo — come scuola e non come atteggiamento — muore nella satira, di quel γένος σπουδογέλοιον[2], che fu così caro al mondo latino.

La scuola cirenaica è l'ultima tra le socratiche, o, come suol dirsi con significativa denominazione, tra le semi-socratiche, che ci resta a considerare. Il suo fondatore Aristippo di Cirene fu spinto a recarsi ad Atene dal desiderio di avvicinar Socrate, ma forse già prima aveva acquistato familiarità con la filosofia di Protagora. Anche per lui la doppia parentela spirituale è significativa. Dal sofista egli apprese che ciò che noi conosciamo si compendia

---

[1] E predicando. Essi sono inventori della diatriba, genere di discorsi di forma ingegnosa e di linguaggio popolare, infarciti di storielle edificanti, di apologhi, resi movimentati dall'intervento dell'uditorio.

[2] Come osserva il Joël (op. cit., p. 878), lo scherzo è la maschera, l'arte sofistica il mezzo di comunicazione; ma dietro v'è la serietà socratica.

nelle nostre sensazioni e passioni soggettive[1]; donde segue la necessità di una rinunzia a ogni scienza assoluta delle cose. Chè, se le cose ci son date soltanto nell'esperienza sensibile, la produzione di certe sensazioni è tutto ciò che la nostra attività può raggiungere, e il fine della vita non può svolgersi che nel senso di questa immediata attività[2].

Di qui la dottrina etica che il piacere è il bene il dolore è il male[3]: una dottrina tanto avversata da Socrate, per cui il piacere e il dolore sensibile immediato erano al di qua della sfera del bene e del male, concettualmente determinata. Che mai resta di socratico in questa scuola? L'immediatezza della vita par che subentri del tutto alla mediazione propugnata da Socrate. In effetti, noi studieremo in seguito una dottrina, che ha con questa una grande affinità, l'epicureismo: ebbene, la nota differenziale tra le due sta proprio in ciò, che la scuola epicurea ammette una scelta tra i piaceri e li distribuisce secondo criteri razionali; mentre la scuola cirenaica afferma non differire piacere da piacere (μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς[4]), e più ancora nega ogni piacere negativo, consistente in una rinunzia al godimento, in vista d'un danno, e ammette il solo piacere positivo, che scaturisce dall'attività immediata dell'individuo. Anzi, in questa sconfessione d'ogni mediatezza concettuale, essa giunge ad affermare la sua

---

[1] Κριτήρια εἶναι τὰ πάθη. Sext., *Math.*, VII, 191; V. anche Cic., *Acad.*, II, 24.

[2] È generalmente ammesso dagli storici che lo sviluppo della dottrina protagorea, nel *Teeteto* platonico (156-7) secondo cui la sensazione si genera dall'incontro dell'elemento soggettivo e dell'elemento oggettivo, sia opera dei cirenaici.

[3] τὰ ἀλγεινὰ κακὰ, τὰ ἡδέα ἀγαθά, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθά, οὔτε κακά. Sext., *Math.*, VII, 199.

[4] Diog., II, 87.

preferenza per i piaceri del corpo rispetto a quelli dello spirito [1], dove una graduazione e una scelta s' imporrebbe necessariamente.

Tuttavia, questa posizione si dimostra insostenibile in seno alla stessa scuola. In quanto il piacere è elevato a dottrina, è con ciò stesso trasceso come puro piacere. L'assoluta immediatezza del piacere non ci consentirebbe neppur di formarne uno scopo delle nostre azioni; noi non potremmo che viverlo brutalmente, abbandonandoci all' istinto sensibile. Concepire il piacere come scopo della vita significa invece comprenderlo in una veduta razionale della vita, la quale valuti il bene che essa può realizzare, e, in conformità di questo fine sopraordinato, prospetti la serie dei mezzi atti a conseguirlo. Questa prima mediazione, che rompe la primitiva immediatezza sensibile, ne porta con sè altre ancora: una volta che il piacere viene subordinato nel suo tutto alle finalità della vita, è necessario che sia subordinato anche nelle sue parti. V' è piacere e piacere, spirituale e corporeo, nocivo e utile, individuale e collettivo, positivo e negativo, e così via. Queste differenti specie debbono per necessità graduarsi nella valutazione del filosofo, poichè non tutte contribuiscono in egual misura alla finalità cui son subordinate; e la graduazione implica una radicale trasformazione del piacere elementare e indifferenziato con cui il fondatore della scuola credeva di aver risolto il problema della moralità, mentre invece lo aveva soltanto oscurato.

Conforme a queste esigenze concettuali, il principio edonistico viene sviluppato dai cirenaici; si fa

---

[1] Diog., II, 90.

strada l'idea che non ogni piacere sia un bene, e che tale predicato non possa attribuirsi a un piacere se non in seguito alla valutazione delle sue conseguenze: il puro edonismo è già sorpassato; centro della moralità non è più il piacere, ma l'intelletto.

Sta proprio qui il carattere socratico della scuola cirenaica, che al principio pareva affatto scomparso. Teodoro l'Ateo, seguace di Aristippo, scalza l'altro postulato dell'edonismo, che fa consistere il piacere nella sensazione singola; per lui invece consiste in uno stato durevole dell'anima, nella gioia (χαρά), elevato a fine (τέλος) della vita.

Egesia va molto più oltre. Egli vede nel piacere immediato e sensibile alcunchè di dannoso e contrastante con quello stato durevole di felicità che ormai viene assunto come fine etico. Quindi con lui si fa strada nell'edonismo uno strano motivo di rinunzia al piacere in vista del piacere. Poichè ogni sforzo, ogni esplicazione di attività è un turbamento dell'anima, e in ultima istanza un dolore, l'ideale della saggezza non può consistere che nell'inerzia, nell'apatia, la quale allontana ogni fonte di dolori. Questo piacere negativo non è più un vero piacere, perchè gli manca ogni carattere dell'attività; è piuttosto un calcolo ragionato, non dissimile da quello che sta a fondamento della dottrina cinica [1]. Egesia è in realtà un cinico, che sopravanza perfino i maestri della scuola, per una tendenza spiccatamente pessimistica, che a quelli mancava. Il suo ideale negativo di virtù è una vera svalutazione della vita, che spinge la rinunzia fino alla soppressione violenta della propria esistenza: donde il soprannome

---

[1] Diog., II, 95 sg.

di Πεισιθάνατος a lui dato dai contemporanei, come persuasore di suicidi; e donde infine la soppressione della sua scuola ordinata dal re Tolomeo, in vista delle conseguenze deleterie della dottrina.

Una propaggine della scuola cirenaica è il razionalismo ateistico di Evemero[1]. Già il suo predecessore Teodoro ebbe l'appellativo di ἄθεος per la sua incredulità; in Evemero, poi, questa tendenza negativa in materia religiosa forma parte integrante di una organica dottrina, per cui gli dèi sono originariamente uomini, divinizzati dopo la morte a causa dei loro meriti segnalati[2]. Questa spiegazione razionalistica dei culti, che ha preso nella storia il nome di Evemerismo, ha avuto un larghissimo sviluppo: la sua importanza sta nell'aver tentato una spiegazione prettamente umana della religione, con un criterio che tuttavia non investe se non la superficie della vita religiosa, e si appaga facilmente di riconoscere nell'uomo il fattore dei propri dèi, senza preoccuparsi se non sia una facoltà veramente divina, insita nel suo animo, quella che presiede a tale divinizzazione.

La scuola cinica e quella cirenaica sono, come avremo agio di constatare in seguito, l'anticipazione dello stoicismo e dell'epicureismo, sia nel loro motivo iniziale, sia nella loro convergenza finale. Il loro

---

[1] Il Robin (op. cit., p. 208) contesta questa derivazione. Secondo lui, il soprannome di ateo, dato a Teodoro, non denoterebbe un avviamento all'evemerismo, ma solo un atteggiamento critico verso la religione popolare. Le fonti sono tuttavia troppo scarse per poter decidere in un senso o in un altro la questione.

[2] La *Storia Sacra* di Evemero (principio del 3° secolo) fu tradotta da Ennio in latino. Essa è stata, nell'antichità, « il breviario dei pagani increduli » (Robin).

tema dominante è l'accentuazione della soggettività, il ripiegamento dello spirito sopra sè medesimo, e la conseguente indifferenza per tutto ciò che è oggettivo, tanto nel riguardo teoretico quanto nel riguardo pratico. L'immaturità di questo tema gli dà una nota di stranezza: esso infatti sorge da un indirizzo speculativo in via di svolgersi verso una meta affatto opposta: verso l'oggettività ideale dell'universo, preannunziata dal concetto socratico, conseguita con l'idea platonica. Cinici e cirenaici son fuori di questa linea: stretti tra le due grandi filosofie di Socrate e di Platone, essi ne restano schiacciati e annullati, senza creare un *hiatus* tra quelle. Essi non hanno un'importanza autonoma e una figura propria e definita, ma soltanto un valore mediato, come precursori e preannunziatori di un movimento, che si farà strada dopo Platone e Aristotele. Tutto ciò che in essi appare strano e fuori posto, non troverà la propria configurazione ben definita che nello stoicismo e nell'epicureismo, i quali, sorti dopo che il tema dell'oggettività è già esaurito, e su di esso già s'è iniziato il lavorio dissolvitore dello scetticismo, daranno tutt'altro fondamento e sviluppo al principio della soggettività e al ripiegamento dello spirito sopra sè medesimo. La storicità del tema farà sì che assai più vaste e profonde saranno le sue esplicazioni, e maggior rilievo avranno le dottrine volte a svilupparlo.

V'è tuttavia nella scuola cinica e cirenaica qualcosa che si svolge nel senso stesso della linea socratico-platonica, e che costituisce la maggior prova della loro filiazione da Socrate. È la tendenza a dare un posto eminente all'etica nella filosofia, alla moralità nella vita; ciò che per la ristrettezza delle loro vedute vien fatto coincidere con una svalutazione

dell'attività teoretica dello spirito, con una negazione sofistica della scienza. Mentre al contrario Platone trarrà dalla stessa fede nella supremazia del bene le forze per salvare la scienza, anzi per darle il massimo sviluppo speculativo, che le era consentito dalle sue premesse socratiche.

IV

PLATONE

1. Vita di Platone. — Platone nacque in Atene, intorno al 428 a. C., da Aristone, della stirpe dei Codridi, e da Perittione, i cui antenati erano parenti di Solone. Egli era quindi dalle stesse tradizioni familiari iniziato a quella visione aristocratica dei problemi della vita pubblica, che più tardi, nell'età avanzata, doveva essere la base della sua concezione politica. A venti anni entrò in dimestichezza con Socrate, di quaranta più vecchio di lui, e nel periodo più maturo della sua attività. Nella scuola socratica ebbe agio di rivelarsi il suo temperamento dialettico; e le sottili controversie scientifiche, che si agitavano nei quotidiani colloqui, piegarono alla severa disciplina della logica il suo ingegno che, negli anni giovanili, aveva secondato le aspirazioni della potente fantasia, con numerosi saggi poetici. Così si contemperava la sua attività dialettica con quella fantastica: un felice connubio che le stesse opere dell'età matura ci dimostrano, tanto erano a lui connaturate le due tendenze spirituali.

La scuola socratica diede a Platone, come egli stesso ricorda, una educazione di libertà. Coloro che da giovani frequentano tribunali e luoghi consimili

— egli dice nel *Teeteto*[1] — posti a fianco di coloro che sono stati allevati alla filosofia, rischiano di sembrar servi educati fra liberi. Essi infatti son costretti a parlar sempre in agitazione, per la limitazione del tempo e per la necessità di attenersi strettamente alla causa; i loro discorsi concernono sempre un compagno di servitù e si rivolgono a un padrone che regge la giustizia; ond'è che vivono in continuo urto e in acredine tra loro, in servilità verso i giudici: piccoli sempre e obliqui nello spirito. Invece, agli educati alla filosofia è propizio l'ozio, che suggerisce tranquilli discorsi; essi trascorrono nei loro colloqui di argomento in argomento, compiacendosi della varietà e novità di ciò che il pensiero loro presenta, non preoccupandosi di andar per le lunghe, purchè posseggano la solida realtà delle cose.

Questa confessione del filosofo è per noi di gran momento: essa ci spiega la sinuosità e la libertà di movimento dei dialoghi platonici, come una conseguenza consapevole della sua educazione socratica. Questa del resto, come ogni educazione, non faceva che svolgere i germi del suo temperamento idealistico, capace delle rivelazioni inaspettate e luminose, insuscettive di ordine rigoroso e schematico, per le quali anzi il disordine è arte.

La consuetudine assidua con Socrate non tolse a Platone il gusto delle altre filosofie. Già egli prima aveva ascoltato l'eracliteo Cratilo; ma negli otto anni che frequentò la scuola socratica ebbe agio di studiare le opere dei maggiori naturalisti presocratici, in particolar modo degli eleati, che tanta influenza dovevano esercitare nella formazione del suo pensiero. L'interessamento ai profondi e ricchi problemi

[1] *Theait.*, 172 c sgg.

dell'antica scienza diede al suo spirito quel contenuto, che l'insegnamento di Socrate non poteva dargli; quest'ultimo infatti creava soltanto la forma della scienza, ma non dava ad essa un contenuto adeguato, appagandosi di qualunque materia offerta dall'esperienza della vita comune, come sufficiente allo scopo della formazione dei concetti e delle divisioni e coordinazioni dei generi. Ma nell'antica scienza, così ricca di pensiero, per quanto priva di una salda coesione e disciplina formale, v'era un vastissimo campo da esplorare col nuovo metodo, un ricchissimo contenuto da possedere nel nuovo spirito. Così lentamente, la confluenza dei due interessi nella sua mente poderosa preparava quella sintesi, che doveva più tardi riassumere in un solo pensiero i frutti di due secoli di vita speculativa.

La morte di Socrate portò un grande mutamento nella tranquilla consuetudine di vita del nostro filosofo. S'inizia da quel tempo il periodo dei viaggi. Egli visitò dapprima la scuola socratica di Megara, diretta da Euclide; poscia intraprese viaggi in Egitto, a Cirene, nella Magna Grecia e in Sicilia, dove prese conoscenza della filosofia pitagorica. In Sicilia però gli occorse il più spiacevole incidente della sua vita. Recatosi alla corte di Dionigi il vecchio, tiranno di Siracusa, riuscì inviso per la sua franchezza al sospettoso tiranno, che in un momento d'ira lo consegnò all'ambasciatore spartano Pollis, il quale lo fece vendere come schiavo sul mercato di Egina. Ma un amico del filosofo, Anniceri di Cirene, lo liberò, sì che egli potè ritornare in patria. Da questo tempo, comincia l'attività di Platone come maestro; infatti, nel 387 circa, egli fondò la sua scuola filosofica, che prese l'immortale nome di Accademia, dal luogo dove fu creata.

Ma il periodo dei viaggi non è ancora chiuso. Già dal tempo della prima visita all' inospitale corte di Siracusa, egli aveva stretto amicizia col cognato del tiranno, Dione. Quest'ultimo, dopo la morte di Dionigi, l' indusse a ritornare a Siracusa, dove il nuovo principe, Dionigi il giovane, si mostrava desideroso di stringere rapporti con lui. Ma anche questo secondo viaggio, se non ebbe l' infelice esito del primo, non fu gran che fortunato. Ben presto il nuovo tiranno si stancò degli ammaestramenti del filosofo; e per di più temè in lui un alleato di Dione, nella mira di usurpargli il trono. Platone fu per conseguenza costretto a lasciare Siracusa; nondimeno vi ritornò, ancora una volta sei anni dopo, per tentare un riavvicinamento tra Dione e il tiranno. Questo ultimo tentativo non era esente da mire e speranze politiche di Platone, che, giunto per via di una costruzione speculativa alla concezione di uno stato ideale e perfetto, voleva tentarne in qualche modo la pratica realizzazione. Ma questa speranza fu ben presto delusa [1].

V' è qualcosa di strano, a prima vista, in questo continuo muoversi e adoprarsi del filosofo, per attuare ciò che nella concezione del suo pensiero era una meta stabile e fissa; è una stranezza che domina tutta la sua opera filosofica, che è un lavorio e un moto incessante del pensiero per conquistare l' immobilità e l'eternità dell' idea. Ma le sue peregrinazioni politiche gettano molta luce anche su quelle intellettuali. In realtà, egli sentiva profondamente

[1] Il racconto di queste vicende siracusane è contenuto principalmente nella VII e nell'VIII lettera di Platone: due documenti autobiografici di grande importanza, che illustrano, non solo le esterne vicende della vita del filosofo, ma anche i motivi psicologici dei suoi ripetuti esperimenti politici.

non soltanto il valore ideale e immutevole delle cose, ma anche il mobile flusso del divenire; il suo idealismo non era per nulla ascetico, rifuggente paurosamente dalla sensibilità e dalle apparenze, ma dominato dall'ansia di partecipare ai fenomeni il bene della sostanza, al divenire quello dell'essere. Il suo idealismo voleva essere una idealizzazione, un'elevazione di tutta la realtà a un modo di essere stabile e razionale. Così, noi non lo vediamo nella sua concezione politica trincerarsi in una costruzione arbitraria ed astratta; il suo stato ideale nasce innanzi tutto dalla coscienza di un profondo contrasto tra la dissoluzione della vita pubblica del suo tempo — irrimediabilmente colpita dalla fratricida guerra del Peloponneso e dalle lotte civili che ne erano l'inevitabile prolungamento — e ciò che nel suo concetto si chiariva come l'essenza stessa dello stato, la condizione della prosperità e permanenza di esso. E del concetto, una volta formato, egli non si sentiva pago, ma ne studiava la realizzazione pratica, e, come le ultime opere ci testimoniano, lo correggeva e trasformava secondo i suggerimenti della prassi.

Ma lo squilibrio dell'apparire e dell'essere era troppo grande. Fallita anche la meta dell'ultimo viaggio a Siracusa, e ritornato nuovamente in Atene, Platone consacrò i suoi ultimi anni all'insegnamento e alla composizione delle opere maggiori. Morì intorno all'anno 348 a. C.

2. Gli scritti di Platone. — Quella libertà nell'educazione mentale, che, a dire dello stesso Platone, forma l'essenza dell'educazione filosofica, si rispecchia pienamente nei suoi scritti, singolarmente presi e nel loro complesso. La loro forma costante è

dialogica e il protagonista dei dialoghi è Socrate. Ma già la struttura esteriore dei dialoghi rivela, nella sua lenta e progressiva evoluzione, lo sviluppo mentale del filosofo e il suo graduale allontanamento dal tipo primitivo delle conversazioni socratiche, in via di creare il proprio autonomo sistema. Nei primi dialoghi v'è una grande libertà di movenza e di atteggiamento, così negl'interlocutori come in Socrate: si sente che quest'ultimo, e per lui Platone, non ha ancora nella mente una dottrina già formata, e non ha quindi l'aria di volerla comunicare con l'autorità di un insegnamento; egli è spesso oscillante e incerto, tenta varie vie, lascia talvolta in sospeso le conclusioni dei temi più ardui; è chiaro ch'egli è in un periodo formativo del suo organismo mentale. D'altra parte, gl' interlocutori non hanno la funzione meramente passiva di assentire, e così di creare, col loro assenso, le pause del discorso; invece attivamente intervengono nella ricerca, e sono spesso perfino impetuosi e violenti contro Socrate. La loro personalità nei dialoghi riproduce talvolta la personalità di pensatori che hanno un nome nella storia, e portano nel discorso la nota peculiare della scuola a cui appartengono. Platone è felicissimo in queste riproduzioni, che in realtà sono delle vere creazioni artistiche, perchè la storicità dei personaggi, cioè la verità dei loro caratteri, è come continuata e sviluppata in quel teatro d'azione che è voluto dal filosofo. Leggete, p. es., il *Protagora*: vi troverete una efficacissima dipintura di una scuola sofistica, anzi di più scuole unite insieme, dove i diversi maestri, Protagora, Prodico, Ippia, hanno ciascuno i propri caratteri peculiari, e l'atteggiamento degli ascoltatori è ritratto fino alle più gustose minuzie. Leggete il *Gorgia*: questo sofista vi resterà perennemente

fisso nel ricordo, e con lui i suoi scolari, naturalmente più arroganti e impetuosi del maestro; specialmente quel Polo, che pretende dar lezioni a Socrate, e ne riceve più d'una [1].

Invece i dialoghi del periodo più maturo, quando la dottrina platonica è, almeno nelle sue grandi linee, formata, perdono assai di vivacità e di colorito, guadagnando altrettanto in intimità e concentrazione. La figura di Socrate si fa più sbiadita; nel *Sofista*, nel *Politico*, la parte del protagonista è ceduta a uno straniero Eleate; nel *Parmenide* e nel *Timeo* è Socrate che apprende dai due pensatori, da cui prendono nome i rispettivi dialoghi, la dottrina che gli è ignota; nelle *Leggi*, egli scompare del tutto. Il tono dell'esposizione diviene sempre più assertivo e dommatico; gl'interlocutori si limitano a consentire alle proposizioni, che sono ancora enunciate in forma interrogativa, ma in sostanza son tali che la risposta è già contenuta nella domanda; si sente che la forma dialogica è alcunchè di estrinseco, un'antica abitudine a cui il filosofo non vuol rinunziare. Ma

---

[1] È una vecchia quistione, se Platone in molti dei suoi dialoghi, specialmente in quelli più giovanili, appartenenti alla così detta fase 'socratica', abbia inteso fare opera di filosofia o piuttosto di drammatica rappresentazione di tipi e di scene della vita culturale ateniese. E, contro le esagerazioni nell'uno e nell'altro senso, la quistione si risolve con un mutuo temperamento delle due tesi, dando all'elemento drammatico una certa prevalenza nei primi dialoghi (dove la mancanza o le incertezze delle soluzioni concettuali dei singoli problemi derivano, anche più che da immaturità mentale, da esigenze di rappresentazione artistica), ma equilibrando poi i due interessi nei grandi dialoghi dell'età più matura (come il *Protagora*, il *Gorgia*, il *Convito*, il *Fedone*, il *Fedro*), e finalmente riconoscendo il sopravvento dell'interesse filosofico nei trattati (dove la sceneggiatura del dialogo s'è fatta estrinseca e avventizia) dell'ultimo periodo dell'attività di Platone. Per un esame dei «mimi» socratici dal punto di vista drammatico, pur con le riserve accennate, si veda il libro del MARCAZZAN, *Scene e maschere del dramma socratico*, 1929.

vi rinunzia talvolta: il frequente intercalare, la brevità delle domande, che si osservano nei più antichi dialoghi, cedono il posto a lunghe esposizioni, meglio conformi al più complesso organismo mentale dell'autore e al libero movimento della dottrina ormai formata; finchè nel *Timeo,* dove culmina il pensiero platonico, la forma dialogica può dirsi interamente soppressa, e le subentra la forma del trattato, con la sua più serrata e rigorosa struttura, insuscettiva degli ondeggiamenti e delle divagazioni dei dialoghi, scevra da ogni dipintura di ambienti e di caratteri, adatta al movimento piano ed eguale del pensiero scientifico, nella sua nuda idealità. Platone si avvicina gradatamente ad Aristotele.

La stessa evoluzione si osserva nel contenuto dei dialoghi. L'interesse mentale è al principio rivolto alla forma della scienza; il contenuto è indifferente, o almeno secondario. Si sente che il pensiero gioca con sè medesimo, senza preoccuparsi soverchiamente dei risultati del suo lavoro, che a volte mancano del tutto. La sua mira è la propria organizzazione formale, lo sviluppo delle proprie attitudini dialettiche, la disciplina dei mezzi euristici di cui dispone. Siamo nel campo delle esercitazioni socratiche. Ma a grado a grado, poichè non v'è organizzazione della forma mentale che non abbia un contenuto, e anzi il progresso di quella organizzazione non è che una progressiva formazione del contenuto stesso, noi osserviamo che il dialogo si arricchisce e si potenzia, offrendoci una sistemazione sempre più vasta del sapere. Il contenuto che si modella nella nuova forma è per l'appunto — come abbiamo detto — offerto dalla scienza presocratica, la cui importanza diviene per Platone via via più centrale. Mentre il tema dei primi dialoghi non si discosta da quelle

quistioni antropologiche, o in ampio senso, morali, dove convergevano gl' interessi mentali di Socrate e dei sofisti, i dialoghi del periodo più maturo invece rielaborano i problemi cosmologici e metafisici dell'antica scienza, ed hanno quindi per protagonisti filosofi della scuola eleatica o pitagorica.

Questa evoluzione dottrinale è confermata dall'accertamento della datazione cronologica dei dialoghi, ottenuta col così detto metodo stilometrico e statistico, seguito dal Lewis Campbell, dal Blass, dal Dittenberger, dal Lutoslawski e da altri. Movendo dalla considerazione che nella vita di uno scrittore (tanto più se la sua attività letteraria si svolge in un lungo periodo di tempo) è dato osservare delle variazioni sintattiche e linguistiche, dipendenti dall'evoluzione della lingua e dalla preferenza di volta in volta accordata dallo scrittore stesso ad alcuni termini e ad alcuni costrutti, gl' interpreti citati sono riusciti con un paziente ed assiduo lavoro statistico a collocare nel proprio tempo i singoli dialoghi o gruppi di dialoghi. Essi avevano, come termine di riferimento e di controllo, la datazione delle *Leggi*, che una tradizione sicura dà per ultimo della serie degli scritti platonici; di qui è stato possibile ripercorrere a ritroso il cammino del filosofo. E i risultati conseguiti dai diversi interpreti, indipendentemente l'uno dall'altro, concordano mirabilmente insieme, salvo qualche piccolo spostamento, che non infirma la validità del metodo seguìto. In conformità di essi, e mirando a fissare le principali tappe evolutive del pensiero platonico, noi possiamo riunire i dialoghi in tre gruppi. Nel primo, collochiamo quelli che hanno un' intonazione più immediatamente socratica ed anche quelli che, pur lasciando percepire un sensibile distacco dalla fase delle pri-

mitive esercitazioni, non raggiungono ancora una piena maturità dottrinale. Tali sono l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone*, il *Protagora*, l'*Ippia II*, l'*Ione*, e, per quanto cronologicamente posteriori, il *Menesseno*, l'*Eutidemo*, il *Liside*, il *Gorgia*. Costituiscono il secondo gruppo le opere costruttive dell'età più matura, il *Menone*, il *Cratilo*, il *Convito*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Fedro*. Appartengono infine al terzo gruppo, ed esprimono una nuova fase, critica e ricostruttiva, il *Teeteto*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo*, le *Leggi* e il frammento del *Crizia*.

Connesso al problema della datazione è quello dell'autenticità dei dialoghi, che ha subìto anch'esso delle oscillazioni molto notevoli. Da un periodo d'ipercritica, in cui la maggioranza degli scritti formanti il *corpus* platonico veniva dichiarata spuria o dubbia, si è giunti poco per volta a un giudizio molto più temperato, che li convalida quasi tutti, respingendo soltanto il *Teage*, il *Clitofonte*, il *Minosse* e, con qualche incertezza, il *I Ippia*. La stessa sorte hanno avuto le *Lettere*, che un tempo erano rifiutate in blocco, mentre ora si tende ad accoglierne come autentiche alcune, tra le più importanti, come la III, la VI, la VII, l'VIII; e v'è chi si mostra disposto ad accettarle tutte, tranne la prima[1].

Nella rassegna del materiale storico sul quale deve fondarsi una ricostruzione del pensiero platonico, oltre gli scritti citati, hanno un posto non trascurabile gli ἄγραφα δόγματα, cioè, i ricordi dell'insegnamento orale professato da Platone nell'Accademia, che ci sono stati tramandati principalmente dal suo maggiore scolaro e critico, Aristotele. Dai ragguagli

[1] *The platonic epistles* by J. HARWARD, 1932.

contenuti nella *Metafisica* e in altri scritti aristotelici, noi impariamo a conoscere un Platone alquanto diverso da quello che i dialoghi ci hanno reso familiare: un Platone più scolastico e dommatico, che riduce la ricca e plastica dottrina delle idee a una forma di arido e secco matematismo pitagorico. Questa divergenza tra le fonti scritte e le non scritte ha spinto alcuni critici a tacciare di malevolenza e d'incomprensione le informazioni aristoteliche, tanto più che, anche in altri casi, dove Aristotele espone concetti platonici contenuti nei dialoghi, s'è potuto notare una non infrequente mancanza di fedeltà e di precisione dell'interprete. Altri storici invece, specialmente quelli che, come il Burnet e il Taylor, attribuiscono a Socrate la dottrina delle idee contenuta nella *Repubblica* e nel *Fedone,* hanno creduto di poter ravvisare, negli ἄγραφα δόγματα, il nucleo principale della concezione propriamente platonica, insistendo sul fatto che Aristotele non mostra di conoscere una filosofia del maestro, diversa da quella ch'egli espone, e che una sua infedeltà di espositore sarebbe stata troppo facilmente notata e rintuzzata negli ambienti accademici, ostilmente disposti verso di lui, perchè egli avesse potuto osare d'incorrere deliberatamente in questo rischio. Ma, senza bisogno di sottrarre a Platone la dottrina delle idee, com'è esposta nei dialoghi del 2° gruppo [1], e senza, d'altra parte, far torto all'intelligenza e alla probità scientifica di Aristotele, si possono accettare i ragguagli dello Stagirita intorno agli ἄγραφα δόγματα, alla condizione di ammettere che essi appartengano all'ultima fase della speculazione platonica, cioè a quella stessa fase a

[1] Abbiamo già citato le vedute del Burnet e del Taylor, nel capitolo dedicato a Socrate.

cui appartengono i dialoghi del terzo gruppo, e che coincide con gli anni della permanenza di Aristotele nell'Accademia. E noi vedremo infatti che il pitagorismo dell'insegnamento orale s'accorda sostanzialmente con le vedute scientifiche del *Filebo* e del *Timeo*.

Nell'utilizzazione di questo ricco materiale, diretto e indiretto, la critica storica moderna è passata da un estremo all'estremo opposto. Nella storiografia dell'Ottocento, la preoccupazione dominante degl'interpreti di Platone era di ricostruirne il 'sistema'; e, poichè il pensiero platonico non si lasciava facilmente ridurre ad unità, lo si coartava in tutti i modi per costringerlo in uno schema preconcetto. Oggi invece si muove dal criterio opposto, che non vi è un sistema, anzi, addirittura, che non v'è una filosofia di Platone, ma solo un mobile filosofare, che quasi si esaurisce di volta in volta in ciascun dialogo, per poi riaccendersi inesplicabilmente nel successivo. Quindi il lavoro degli interpreti si riduce a sunteggiare il contenuto dei vari scritti, collocati, per quanto è possibile, in serie cronologica, ed esaminati ciascuno per sè, come un'individualità compiuta e sufficiente. All'unica fiammata in cui gl'interpreti sistematici facevano bruciare tutti i dialoghi, si sostituisce così una serie di fuochi fatui, di cui sfugge la connessione, o solo talvolta s'intravvede. L'esempio tipico di questo indirizzo è dato dal *Platone* del Wilamowitz.

In un certo senso, la reazione degli odierni esegeti all'indirizzo troppo sistematico dei loro predecessori è giustificabile e benefica. Nel loro intemperante zelo per ordinare in un unico contesto l'incoercibile varietà delle intuizioni platoniche, gl'interpreti del passato finivano col sovrapporre sè stessi al proprio

autore e col lavorar di fantasia tra le discontinuità che separavano un' intuizione dall'altra. Invece, il criterio ermeneutico dei moderni, sostituendo alla continuità sistematica la più mobile e attiva continuità del filosofare, si presenta a prima vista molto meglio appropriato al suo tema. Ciò che però lo vizia è un inconfessato presupposto scettico: quasi che il filosofare platonico si esercitasse *in vacuo*, e non tendesse assiduamente a una sistemazione del sapere, pur senza esaurirsi in un'unica sistemazione. Correttamente inteso, il criterio dei moderni dovrebbe condurci all'ammissione, in luogo di una sola e rigida linea che abbracci tutta la filosofia platonica, di una pluralità di linee di sviluppo, in qualche misura indipendenti l'una dall'altra, e che perciò s' intrecciano talvolta insieme in modo quasi inestricabile; ma che nel complesso, poichè sono tutte attraversate da un medesimo impulso dinamico, danno l' impressione di un unico movimento. Ma la percezione di questi rapporti richiede che l'esame degli scritti platonici non sia condotto monadicamente, dialogo per dialogo, considerando ciascuno come un' unità in sè chiusa, bensì studiando lo svolgimento di ogni tema e le relazioni dei temi affini da un dialogo all'altro. Ed è forse qui, che l'odierna critica si mostra più deficiente. Essa crede che i singoli dialoghi siano unità omogenee ed organiche, esprimenti delle fasi ben definite di pensiero; invece, sono unità eterogenee e composite, spesso tenute insieme da legami molto estrinseci; e la vera unità organica è da ricercare nei rapporti di similarità o di contrasto tra le parti di dialoghi diversi. Perciò si può dire, senza esagerazione, che il progresso dell'esegesi platonica è affidato alla rottura dell'unità formale e letteraria dei dialoghi e alla ricomposizione

delle parti che ne risultano, in base a criteri più intrinseci. Si tratta insomma di fondere insieme il metodo meramente cronologico degli odierni filologi col metodo sistematico degl' interpreti del passato, in una ricostruzione genetica e organica.

3. Avviamento alla dialettica. — In un senso assai lato possiamo dire che secondo Platone la dialettica coincide con la sfera di tutta la filosofia; in senso più ristretto essa invece significa l'aspetto formale dell'attività del filosofare, cioè il procedimento euristico delle dottrine filosofiche.

Quando Platone dice nel *Sofista*[1] che pensiero e discorso (διάνοια καὶ λόγος) sono la stessa cosa, con la sola differenza, che il dialogo interiore dell'anima con sè medesima, e senza voce, si chiama pensiero, mentre ciò che dal pensiero si comunica nella voce si chiama discorso, egli definisce, senza nominarla, la dialettica, come l'attività *discorsiva* della mente. Se l'uomo avesse la capacità d' intuire immediatamente e nella sua purezza il vero, senza il grave lavoro di discernerlo a poco a poco dalla massa delle falsità e delle apparenze, non vi sarebbe alcuna attività dialettica, ma un'apprensione diretta del pensiero, una conquista di preziosi risultati, senza l'onere delle ricerche. Ma l'organismo dello spirito umano è tale, che pensiero è tutt'uno con discorso, cioè graduale apprendimento del vero, lavoro assiduo d' indagine e di cernita. Il pensiero ha sempre presente il suo nemico: il falso, l'apparente, l' irreale; epperò gl' incombe il còmpito di discutere e vagliare continuamente la sua opera, di combattere ciò che le toglie

[1] *Soph.*, 263 *e*.

forza e validità. Di qui il carattere ritmico della sua attività, che è un andare e riandare, un progredire e un riflettersi, un affermare e un negare, come momento di una più fondata affermazione; insomma una discussione o un colloquio, secondo il termine usato da Platone.

Questa profonda verità vale a spiegarci il significato della struttura dialogica delle opere di Platone, nelle quali l'intimo colloquio dell'anima con sè medesima, cioè il pensiero, si estrinseca nella drammatica evidenza dei discorsi. Noi abbiamo già spiegato tale concetto, parlando dei colloqui socratici; qui aggiungiamo soltanto che il significato che abbiamo detto ad essi immanente, sconosciuto a Socrate, è una rivelazione di Platone.

L'identificazione della filosofia e della dialettica s'integra con l'identificazione del filosofo e del dialettico. Se l'attività discorsiva della mente ha il suo motivo in ciò, che il pensiero non ha il possesso immediato della verità, ma deve faticosamente ricercarla, se ne deduce che filosofo non è il beato possessore della sapienza: nessuno filosofa tra gli dèi [1], cioè tra coloro a cui si palesa la verità nella sua immediatezza. Ma per una ragione, opposta nell'indirizzo, identica nella sostanza, nessuno filosofa tra gl'ignoranti, che non hanno neppur coscienza di un sapere da conquistare. Filosofo è invece un essere intermedio tra sapiente e ignorante [2], a cui l'ignoranza dà il pungolo, la spinta alla ricerca; e la sapienza, la meta, l'indirizzo al suo movimento. Questa *medietas*, che è nella sua essenza, è dunque la causa della sua attività, causa efficiente e finale insieme,

---

[1] *Conv.*, 203 *e*.

[2] Ibid., 204 *b*: φιλόσοφον δ'ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

che la sospinge e la regola: essa è la sua irrequietezza, quella divina irrequietezza che lo fa scontento del sapere che possiede, e sempre bisognoso del nuovo sapere e della più perfetta adeguazione del proprio essere all'ideale della sapienza, che è la meta mai raggiunta dei suoi sforzi.

Questo significato così vasto della dialettica, che accoglie in sè tutte le filosofie, nella particolare concezione di Platone vien determinato e specificato, sì da individuare la sua filosofia. Il carattere discorsivo dell'attività mentale è un principio generalissimo, che riceve figurazioni diverse dalle diverse mentalità che lo attuano. Platone si è varie volte, nei suoi scritti, ingegnato di darci delle definizioni della sua dialettica; ma per quanto valore esse abbiano nel segnalarci il grado di approfondimento del proprio metodo, al quale poco a poco egli perviene, e la coscienza riflessa che conquista di sè medesimo, sono poi affatto insufficienti a ritrarci il corso del suo svolgimento mentale. Se la dialettica è l'attività discorsiva dello spirito, è chiaro ch'essa deve venir concepita nella stessa evoluzione dell'attività mentale, di cui costituisce la forma: la dialettica dei primi dialoghi non può essere quella del *Menone*, nè questa esser quella del *Sofista* o del *Filebo*. Noi dunque dobbiamo attenerci a un criterio puramente storico, e dove Platone non ci soccorre con le sue esplicite definizioni, supplire con l'indagine sulla dialettica immanente alle opere dei diversi periodi.

Cominciamo dai più rudimentali abbozzi. La dialettica che troviamo nei primi saggi platonici è ciò che si potrebbe chiamare una *dialettica delle opinioni*. Essa si eleva sulla trama dei comuni discorsi degli uomini e delle opinioni correnti intorno ai temi delle ordinarie conversazioni. Non ancora v'è la posizione

di un problema filosofico, ma la filosofia emerge grado a grado dalle dispute amichevoli tra Socrate e i suoi compagni. V'è in ogni disputa, anche banale, un carattere eminente che l'accomuna alle più profonde controversie filosofiche: il polarizzarsi delle opinioni, il loro assumere posizioni antagonistiche, tanto più nettamente, quanto più, urgendo l'avversario, ciascuno è spinto a definire l'opinione sua: il contrario, dice Platone, offre alimento al contrario. In siffatte opposizioni, un più illuminato pensiero, che non ceda alla passione partigiana, può scorgere una trama o fondo comune, che forma come il campo necessario dove l'opposizione stessa può svolgersi, e che, in quanto tale, costituisce il primo tratto di unione e di accordo, essendo comune alle due posizioni contendenti.

Questa comunanza, avverte Platone, non è di tutti i contrari; vi sono delle opposizioni irriducibili, assolutamente esclusive l'una dell'altra, che non offrono speranza di unione; ma vi sono anche delle opposizioni relative, propizio terreno per un'attività mediatrice e unificatrice. Di tali coppie di opposti è infinitamente ricca la vita spirituale, per la tendenza che abbiamo già notata negli uomini a polarizzare le proprie idee. Prendiamo ad esempio un argomento offertoci da Platone nel *Liside*[1]. L'amicizia nasce da somiglianza o da dissomiglianza? Poniamo il primo caso; e ancora, nel bene o nel male? Nel male non è possibile, perchè il cattivo non è amico del cattivo, in quanto tale; nel bene nemmeno, perchè il buono è sufficiente a sè stesso[2]. Dunque da dissomiglianza e opposizione. Ma gli assolutamente con-

---

[1] *Lysis.*, 215 *e*.

[2] Ibid., 214 *c*, *d*.

trari si escludono: l'odio e l'amicizia non potranno mai essere amici. Di qui una ulteriore specificazione; ed ecco come. La malattia, p. e., è un male, la medicina è un bene; il corpo in sè non è bene nè male. Avviene ora che il corpo, in vista del morbo, ami la medicina, ami cioè il bene in vista del male[1]. Similmente, nell'amicizia si ama l'amico in vista del nemico; l'opposizione tra il bene e il male è risolta, in quanto l'uno è necessario all'altro: la presenza del male spinge il bene a propagarsi, a diffondersi, a rinunciare alla propria sufficienza.

Qui troviamo quella stessa *medietà* risolutrice del conflitto, che abbiamo già trovato nella definizione del filosofo come essere intermedio tra il sapiente e l'ignorante, e ritroveremo ancora nel *Convito*, nella definizione dell'Amore come figlio di Penia e di Poros, di povertà e di abbondanza. Questa *medietas*, o essenza intermedia, è più vera dei termini antagonistici, in quanto dirime il loro conflitto; essa è l'identità profonda da cui germinarono e a cui una più penetrante considerazione li riconduce. In virtù sua, i contrari, pur conciliati, non si annullano, non perdono la peculiarità della propria natura, anzi la conferiscono intera in essa, dandole una più ricca vitalità. Così nella definizione del filosofo, il concetto della sapienza e quello dell'ignoranza portano ciascuno il proprio contributo, in quanto l'uno dà il fine, l'altro l'impulso, e uniti nell'identità della persona che li riassume, le danno movimento ed azione. Non è dunque una sterile lotta, nè una sterile composizione; anzi, è una vera vita che si crea in virtù dell'uno e dell'altro.

Ora, qual è il carattere di quella identità, che

---

[1] *Lysis*, 217 *a*, *b*.

vince il contrasto delle opinioni, componendole in un tutto? Essa è relazione, riferimento dei contrari l'uno all'altro, unificazione mentale della loro pluralità. Quindi è essenzialmente concetto. L'indagine dialettica ci riconduce al principio socratico, che abbiamo già esaminato, ma con una più viva coscienza dell'attività immanente alla scoperta dei concetti e dell'efficienza selettiva di quel processo. Scoprire l'identità è infatti eliminare ciò che v'è d'instabile e mutevole nella pluralità, epurare il pensiero schietto dalle scorie che lo circondano e l'avviluppano, ascendere grado a grado alla comprensione della verità pura, non più suscettibile della contingenza e delle controversie delle opinioni.

4. La dialettica della sensazione. — Tale processo è appena adombrato in questi rudimentali abbozzi che si desumono dai primi dialoghi platonici, i quali non superano il livello speculativo della logica socratica. Ma le opere posteriori dimostrano un grande progresso, sia nella posizione del problema, sia nei risultati a cui perviene l'indagine.

Il primo grande progresso sta in ciò, che, dalla critica delle sensazioni e delle opinioni, Platone procede alla critica della sensazione e dell'opinione. La differenza, che verbalmente può apparir minima, è invece sostanzialmente assai grande. Altra cosa è criticare la relatività delle sensazioni, altra cosa guardare nella struttura stessa della sensazione la causa di quella relatività: la prima indagine appartiene al pensiero comune, la seconda al pensiero scientifico; l'una può indicarci la presenza di qualcosa al di là delle sensazioni, l'altra svela l'essenza stessa del qualcosa.

Moviamo dunque dalla sensazione[1]: che cosa è? il semplice dire che *è* qualcosa, significa già trascendere la sua natura, significa darle una realtà che sconfina da quel fuggevole apparire in cui si riassume. Ciò avviene perchè la necessità del discorso ci spinge a prolungare nella parola l' istantaneità di quell'apparire: così noi parliamo della qualità degli oggetti che i sensi ci rivelano, e, come correlato di essa, della sensazione, e parliamo di un'attività dell'oggetto a cui risponde una passività del soggetto, che ne riceve l' impressione. In realtà, questi termini sono opera di una riflessione posteriore: nel momento dell' incontro dell'organo, p. es., l'occhio, con l'oggetto sensibile, non si genera una qualità (un colore), ma un *quale* (un bianco), non una visione ma l'occhio veggente. E così per gli altri sensi; il duro, il caldo, ecc., non sono nulla per sè, ma si

[1] Qui mi giovo dell' indagine del *Teeteto*. Può sembrare fuori posto questa utilizzazione, in sede preliminare, dopo che gli studi della Sachs e di altri hanno accertato che questo dialogo, che un tempo era considerato come uno scritto giovanile, è stato composto dopo il 369, e cioè dopo la *Repubblica*, quando Platone era già sessantenne. Esso appartiene dunque all'età in cui s' inizia, per il filosofo, una revisione critica della sua filosofia. Tale datazione, mentre chiude un annoso problema filologico, ne apre un altro, di carattere storico-dottrinale. Il *Teeteto* contiene due principali istanze critiche, l'una contro la dottrina che fa consistere la conoscenza nella sensazione, l'altra contro quella che l' identifica con l'opinione. Il dialogo termina senza una conclusione positiva e senza fare alcuna menzione della dottrina delle idee. Tutto ciò era perfettamente spiegabile nell' ipotesi della redazione giovanile di esso: la critica della sensazione e dell'opinione poteva apparire come uno stadio preparatorio della posteriore concezione delle idee. Ora, poichè è dimostrato che esso non precede, ma segue gli scritti in cui quella concezione è esposta, come si spiega che arieggi ancora l'andamento dei precedenti dialoghi? Il Burnet (*Gr. Ph.*, I, 248-253) giustamente fa notare che il termine δόξα, il quale ancora nella *Repubblica* esprime una forma di conoscenza che sta in mezzo tra la scienza e l' ignoranza, ha subito qui un radicale mutamento, fino a significare l'attività stessa del pensiero giudicante. E noi vedremo in seguito che questo mutamento è confer-

generano nell'atto dell'incontro dell'organo con l'oggetto che gli è adattato[1].

Se tale è la genesi della sensazione, se ne deducono: 1° la sua relatività, in quanto è funzione del senziente e del sentito. Così, una diversa disposizione degli organi o un diverso accomodamento dell'oggetto determinano una diversità nella sensazione; 2° la sua fenomenalità o mera apparenza. La sensazione è e non è; è generata, diviene, quindi è priva di una stabile esistenza; 3° la sua individualità. Essa si esaurisce nell'atto singolo da cui si genera, quindi non colpisce nulla di generale, ma soltanto una qualità particolare; 4° per conseguenza, essa è affatto irrelata, nel senso che non ha in sè la ragione di un rapporto con altre sensazioni. Per tutti questi caratteri, noi vedremo che v'è nel senso un'esigenza che lo trascende e che necessita un più alto integramento.

---

mato da altri dialoghi del 3° gruppo. Perciò, in sede d'introduzione alla dottrina delle idee della *Repubblica* e del *Fedone*, non ci è lecito servirci degli sviluppi della δόξα, posteriori a questi dialoghi, ma soltanto di quel che appartiene alla primitiva concezione della stessa δόξα. Ma che cosa pensare della prima parte del dialogo, cioè delle istanze critiche contro la sensazione? Il Wilamowitz (*Platon*, I, p. 523 e sgg.) propone una soluzione molto plausibile, che il *Teeteto*, anche scritto dopo del *Menone* e della *Repubblica*, sia da Platone idealmente anticipato a questi ultimi dialoghi, per dimostrare che la dottrina delle idee, già formulata e a conoscenza del pubblico, scaturisca logicamente dalla critica delle concezioni precedenti. Se egli non ha tratto espressamente questa conclusione positiva, è perchè ha voluto dar modo ai lettori di trarla da sè, utilizzando altri scritti già in loro possesso. Sulla via di questa ipotesi, io credo che si possa andare anche oltre, ammettendo cioè che il nucleo del *Teeteto* risalga a un tempo molto anteriore alla redazione definitiva del dialogo, e che esso sia stato poi rifuso in seguito, nello scritto che noi possediamo, con quegli integramenti che il più maturo pensiero platonico esigeva. Ma, anche fermandoci alla conclusione del Wilamowitz, possiamo servirci, nell'introdurre il lettore alla dottrina delle idee, della prima parte del dialogo.

[1] *Theait.*, 156 *d*, *e*. Questa interpretazione della sensazione pare che sia stata mutuata da Platone ai cirenaici.

Supponiamo infatti che la sensazione, invece di essere la più elementare forma spirituale, compendii tutta la vita conoscitiva dello spirito, sia cioè conoscenza della verità e ci dia il reale nella sua interezza [1]. È questa la tesi empiristica, propugnata da Protagora, che bisogna accuratamente discutere. E, innanzi tutto, se la sensazione è conoscenza, cioè scienza, dà luogo, a causa della sua relatività, a conseguenze molto strane. Per es., chi vede, conosce; ma se chiude gli occhi, non vede: dunque non conosce [2]. E di chi vede con un occhio solo, mentre tien l'altro chiuso, non può dirsi che conosce e insieme non conosce? [3] Son questi dei veri giochetti, ma irrefutabili dal puro sensismo, che, per sormontare la difficoltà da essi posta, deve ammettere che la realtà non è tutta presente nel senso, ma in parte idealizzata nel ricordo, cioè deve trascendere l'immediatezza del suo punto di vista e riconoscere una mediazione (l'idealità, il ricordo), con tutte le conseguenze sovrasensibili che questa implica. Più generalmente, il principio che la sensazione è verità instaura il caos nel regno dello spirito: è verità la sensazione dell'uomo, e perchè non quella del porco o del cinocefalo? e se dell'uomo, del sano o dell'ammalato, dell'acuto o dell'ottuso, del bambino o dell'adulto? e così via. Ognuno, in base alle condizioni in cui si trova, può vantar pretese d'avere in suo possesso la verità; nessun giudice può dar torto all'uno piuttosto che all'altro, anzi non può neppur esservi un giudice, essendo tutte le pretese di egual forza e legittimità, e nessuna potendo sovrastare alle

---

[1] *Theait.*, 151 *e*.
[2] Ibid., 164 *a*.
[3] Ibid., 165 *b* sg.

altre. Ma c'è nella verità qualcosa che può imporsi con efficacia ben diversa: lo stesso Protagora, quando enunciava il suo principio che l'uomo è misura di tutte le cose, intendeva per uomo sè stesso, in quanto pretendeva imporre agli altri il proprio pensiero, a cui dava tanto valore da farsi pagare per impartirlo![1]. In verità, di quali cose è misura l'uomo? di quelle che sa o di quelle che non sa? L'astuzia platonica sta nel mostrare che il principio protagoreo si risolve in una petizione di principio; l'uomo non è misura che delle cose che ha imparate[2]. Il che vuol dire che l'esperienza immediata, lungi dal possedere la verità, la presuppone, e quindi contiene un'istanza che la trascende.

Ma v'è di più. La sensazione è generata; come tale, essa riporta ad altro, al generatore, il proprio essere. Essa diviene, ma divenire è divenire a qualcuno (τινὶ γίγνεσθαι); è fenomeno, epperò non ha essenza. Come dunque può aver verità ciò che non ha essenza?[3]. L'essenza è l'intimità del reale, la sua ragione autonoma e immanente, che non può essere nel fenomeno, in quanto pura esteriorità, che riceve da altro la sua ragione.

Vi sono poi altri due caratteri della sensazione che, oltre a consolidare la critica del sensismo, valgono a darci un risultato positivo di grande importanza. La sensazione è, come sappiamo, individuale e irrelata. L'occhio vede, l'orecchio sente, ma nè la sensazione dell'occhio ha relazione con quella dell'orecchio, nè viceversa: ciascuna colpisce un aspetto singolo dell'oggetto. Ora, come mai avviene

---

[1] *Theait.*, 161 *d, e.*
[2] Ibid., 171 *c.*
[3] Ibid., 186 *c* sgg.

che l'uomo *sente* come acuta o grave una stessa cosa che vede come bianca o nera? Il senso, come tale, non decide, perchè non ci dà il rapporto delle due sensazioni. E similmente, nel campo di un solo senso, chi ci dice che una sensazione è identica o diversa da un'altra, eguale o diseguale, più gradevole o meno gradevole? Tutti questi rapporti, e gli altri infiniti che vi si possono aggiungere, non hanno un organo sensibile appropriato; esistono tra le sensazioni e non nella sensazione: che resta, se non che siano un contributo che l'anima aggiunge al senso per altra via, un'essenza sovrasensibile unita, ma non confusa col fenomeno sensibile? Aggiungiamo al simile e al dissimile, all'uguale e al disuguale, i rapporti più profondi dell'essere e del non essere, del fenomeno e dell'essenza, del vero e del falso, del bello e del brutto, del buono e del cattivo: tutto ciò forma una istanza sopraordinata al senso, un'opera che l'anima costruisce dal proprio fondo, « riferendo le sensazioni le une alle altre e paragonando in sè stessa il passato e il presente col futuro » [1].

Movendo dai sensi, noi siamo dunque pervenuti alla scoperta di una trama non sensibile, ma di natura intellettiva o mentale, che la compattezza apparente della vita sensibile dissimulava allo sguardo, ma la dialettica non ha tardato a rivelarci. La prima parte del còmpito filosofico è assolta; resta ora la più alta e difficile, che sta nell' indagare di che consti quella trama.

Siamo senz'altro al cospetto della verità pura, senza miscuglio, che il procedimento dialettico ci prometteva? Non ancora. Può insinuarsi il dubbio che le relazioni mentali — possiamo dire i concetti —

---

[1] *Theait.*, 186 *b*.

anzichè avere un'esistenza propria e una luce intrinseca di verità, siano a lor volta un prodotto dell'opinione. Di qui il nuovo problema, che riproduce, mutati i termini, il precedente: l'opinione è forse verità, è vera conoscenza del reale? Ma, innanzi tutto, l'opinione può essere vera o falsa, il che implica la prima petizione di principio; e inoltre, nell'opinione falsa, donde si origina la falsità, l'errore? Non già dalla sensazione di cui è essa materiata, perchè questa, come non è suscettibile di verità, così non è suscettibile di errore; ma, e non conosciamo per ora altra via, dall'erronea unione dei dati sensibili con quelle relazioni mentali ultrasensibili, che già conosciamo. L'errore, in altri termini, è da ricercarsi nel contatto della sensazione col pensiero[1]. Di qui risulta chiaro come la verità sia presupposta dall'opinione anzichè posseduta da essa; e che, come il senso, così l'opinione, contengano un'istanza che li trascende entrambi. Spetta dunque alla scienza intraprendere questa ulteriore ricerca,

---

[1] *Theait.*, 195 *c, d*. Ma Platone non si accontenta di questa soluzione. Egli crede che possa darsi un errore di natura puramente intellettuale, un errore nello stesso pensiero: ciò che contrasta nel modo più completo con lo spirito della sua filosofia, e forma una dissonanza così grave che stupisce in un pensatore tanto acuto. Egli è tratto in inganno da un esempio preso dalle matematiche: se uno dà come somma di 7 e 5 il numero 11, anzichè il 12, l'errore, secondo Platone, è puramente intellettuale, perchè la somma viene operata senza soccorso dei sensi (*Theait.*, 196 *a*). Per noi moderni, invece, è chiaro che, in questo scambio del 12 e dell' 11, la confusione è tutta sensibile: l'intellettualismo matematico ha tratto Platone in errore; il che vale a scagionarlo, se si pensa che quell'intellettualismo aveva così potenti radici che si è protratto fino a Kant. Più profonda è invece un'altra spiegazione dell'errore intellettuale, che si fonda sulla distinzione dell'*avere* la scienza e del *possederla*: V. *Theait.*, 197 *c*. Ma la soluzione ultima del problema dell'errore non sarà conquistata da Platone che nel *Sofista*, mercè la dialettica dell'essere e del non essere, come vedremo in seguito.

e mostrarci nella sua purezza ciò che emerge dalla vita sensibile immediata, con caratteri propri e autonomi, rivelatori della sua peculiare natura.

Ma prima d'iniziare l'indagine, dobbiamo integrare il risultato testè raggiunto. L'analisi della vita teoretica, conoscitiva, dello spirito ci ha posti in presenza di elementi non sensibili, bensì mentali, che trascendono il senso; la stessa analisi bisogna ora fare della vita pratica, movendo da quegl' impulsi ed appetiti elementari e primitivi, che formano nella vita pratica il termine corrispondente di ciò che nella teoretica è la sensazione. Esaminiamo i desideri più elementari, come la fame e la sete « Aver sete, dice Platone, non significa esser vuoto? — Certo. — La sete non è un desiderio? — Sì, un desiderio della bevanda. — Della bevanda o d'essere riempito dalla bevanda? — D'essere riempito, a quanto pare. — Cosicchè chi è vuoto, desidera, come pare, il contrario di ciò che prova: essendo vuoto, desidera d'esser riempito... Egli dunque non desidera affatto ciò che prova; infatti ha sete, ciò ch' è un vuoto; mentre egli desidera l'opposto. » Chi è dunque che riempie quel vuoto? Non il corpo, non la sensazione stessa; ma l'anima, per via della memoria; il che mostra che « ogni specie d'appetito, ogni desiderio, ha il suo principio nell'anima, ed è questa che comanda in ogni essere animato » [1].

Più generalmente, in ogni forma di attività pratica v'è una istanza sopraordinata a ciò che costituisce l'immediatezza delle azioni che gli uomini compiono. La realtà di ciò ch'essi fanno non è il loro

[1] *Phileb.*, 34 *e* 35 *d*. Anche qui, mi limito a utilizzare soltanto alcune nozioni elementari del *Filebo*, riconoscendo che questo dialogo, nella complessità della sua struttura, è un documento dell'ultima fase della speculazione platonica.

empirico agire; ma la visione di qualcosa che trascende quell'agire. Chi beve una medicina, in realtà non la beve così per berla, ma in vista di un bene che si promette. Questo *bene* non è l'azione stessa, ma è il suo fine sopraordinato; e come tale, appartiene alla razionalità dell'anima.

Ecco dunque che l'indagine sull'attività pratica del nostro spirito, sui desideri e sulle tendenze, ci offre gli stessi risultati dell'indagine sulle sensazioni e sulle opinioni. Come queste presupponevano la verità, così quelli presuppongono il bene; insieme postulano la sfera del soprasensibile, della razionalità pura, che viene in tal modo, per via di una selezione ed epurazione dialettica, isolata e liberata da tutta la spessa corporeità che la circondava, sì che in essa potremo ora fissare con sicurezza lo sguardo.

5. La reminiscenza. — Qualche parte già di quella luce ci si è rivelata, nella lotta con le tenebre. Noi sappiamo che la realtà vera non è fenomeno, ma essenza, non immediatezza, ma mediatezza o idealità. La dialettica del senso ha cominciato a rivelarci la profonda opposizione tra ciò che è sensibile e ciò che appartiene di proprio all'anima. Di fronte all'individualità delle sensazioni, noi vediamo affermarsi l'universalità delle forme mentali o concetti; di fronte alla mutevolezza e contingenza di quelle, l'invariabilità di questi: variano le quantità naturali, variano le grandezze, ma non varia la quantità, la grandezza, che anzi, nella sua immobilità, è il criterio di ogni mutamento. E similmente la relazione subentra all'irrelato, l'immateriale alla materialità del sensibile; diremo ancora l'ingenerato al generato, la sostanza all'apparenza? Son due gravi problemi che dobbiamo

esaminare. Ancora non sappiamo in che rapporto stanno i concetti verso l'anima: quel che soltanto conosciamo è che la loro luce s' irradia dall'anima sul senso; ma sono essi un prodotto dell'anima, o alcunchè di autonomo ed ingenerato, che si comunica mediante l'anima, senza tuttavia nascere da essa?

Nella soluzione di questo problema riesce a Platone di gran giovamento un principio della filosofia socratica: la maieutica. Socrate diceva di essere sterile di sapere, e limitava la propria capacità mentale all'arte di estrarre dalla mente dell' interlocutore la scienza che già vi era contenuta senza che ne avesse coscienza. Platone dà la riprova di questa verità con un esperimento. Egli introduce sulla scena di un suo dialogo — il *Menone* — uno schiavo affatto ignaro di matematica, e, per via di abili interrogazioni, lo pone in grado di risolvere un difficile problema geometrico. Donde traeva lo schiavo quel sapere? Non certo dalla sua attività scientifica, che era del tutto assente; ma come dal fondo riposto della propria anima, per una specie di risveglio o di *reminiscenza* (ἀνάμνησις). La sua anima era già materiata di quel sapere, che vi preesisteva e non era frutto di una sua acquisizione. Ricordarsi è dunque per Platone identico a trarre la scienza dal proprio fondo [1]; e attribuire all'anima questa funzione rispetto a un sapere non acquisito, anteriore alla nascita dell' individuo in cui l'anima alberga, che altro può significare se non aver memoria di un sapere già posseduto in una vita precedente, e quindi postulare l' immortalità dell'anima, almeno nella linea regressiva che affonda nel passato?

Ma tralasciamo per ora queste conseguenze psico-

[1] *Men.*, 81 *d.*

logiche del principio, che, come vedremo, hanno un grande sviluppo nel sistema platonico; limitiamoci per ora ad esaminarne il valore logico e metafisico. Sotto questo aspetto, il principio della reminiscenza si presenta come il primo, grandioso tentativo di dare un'origine non equivoca a ciò ch' è di natura mentale. Se è falso il sensismo, vale a dire l'opinione che i concetti nascono dall'esperienza sensibile — e Platone l' ha dimostrato — non v' è altra possibilità se non quella di ammettere che essi non hanno una vita segnata dai limiti della vita umana, ma preesistono all' individuo e sono come un sacro deposito dell'anima, che si perpetua oltre la nascita e la morte degli uomini.

Quel che può rendere a noi moderni strano e inverosimile il principio della reminiscenza, è il presupposto psicologico su cui si fonda: l' idea cioè che l'anima ricordi quel che aveva appreso in una vita anteriore; idea che forma il nucleo della dottrina della metempsicosi. Ma se riusciamo a sorpassare la difficoltà che questa psicologia così diversa dalla nostra oppone a una giusta valutazione del principio platonico, noi troveremo in esso uno spirito profondo di verità. I concetti non hanno origine empirica. L'uomo fin dal nascere ha in potenza un patrimonio latente, che sta nella sua stessa costituzione mentale e forma il fondo della sua anima. V' è qualcosa di eterno in quelle leggi del pensiero, un valore che trascende la vita empirica degli individui. Come mai l'efimero nascere e morire degli uomini potrebbe coinvolgere ciò che presiede alla vita di tutte le generazioni, passate e future? Platone pertanto, pensando l'eternità dei concetti, dice: l'uomo li possiede per una sorta di reminiscenza. Altri dirà che essi sono innati all'anima; altri ancora, che sono funzioni a priori

dell' intelletto, leggi immanenti alla costituzione mentale. Son formule diverse di filosofie diverse; ma son tutte penetrate dallo stesso spirito di verità.

Il principio della reminiscenza ci porta dunque alla profonda veduta che i concetti sono ingenerati, eterni, identici, insuscettibili di mutamento e di corruzione. Ma v'è una conseguenza più remota di esso, che ci permette di fare un passo ancora in questa via di chiarificazione dell'essenza ultima del reale. Secondo Platone infatti, l'eternità dei concetti spiega la preesistenza dell'anima all'atto della generazione dell'uomo, e non viceversa: ciò vuol dire che non l'anima è sostegno dei concetti, ma questi invece sono sostegni di quella. I concetti non sono pertanto accidenti di una sostanza, o manifestazioni di una essenza, come sarebbero se riferissero all'anima il loro essere; al contrario essi sono la vera sostanza, la vera essenza, che l'anima esprime nella sua identità incorruttibile ed eterna.

Che altro resta, se non dichiarare che i concetti sono la sostanza di tutto il reale, e che questo è nella sua essenza intelligibile e mentale? Ecco l'ultimo passo che ci porta definitivamente fuori della scienza socratica, verso una nuova metafisica: l' idealismo. È ormai necessario che il concetto socratico si spogli dell'antica sua veste, appropriata al còmpito meramente logico che Socrate gli aveva assegnato; e che assuma un nome nuovo, conforme al più alto còmpito che gl' incombe: l' *Idea.*

6. L' IDEA E LA SUA DIALETTICA. — Questo passaggio dal concetto all' idea non avviene d'un colpo nel pensiero platonico, ma per gradazioni insensibili e per vie di approccio diverse e convergenti. La

già ricordata dottrina della reminiscenza, nel *Menone,* è uno di questi itinerari. Un altro ce n'è offerto dal *Convito,* con la concezione di Eros e della bellezza, esposta nel discorso di Diotima a Socrate. Ai lodatori di Eros, come di un dio che riunisce in sè tutte le perfezioni, Platone (per bocca di Diotima) risponde che questa visione convenzionale non spiega quel senso di mancanza e d'insoddisfazione, che è lo sprone perenne d'amore e il principio dinamico della generazione. Se Eros fosse già bello per sè stesso, sarebbe pago del suo essere e fruirebbe di un'esistenza immobile; solo invece se il termine della sua aspirazione è fuori del suo possesso, più lontano e più in alto, esso può ricevere un impulso vitale al movimento. Si realizza così il paradosso che la presenza ideale di una meta stabile e trascendente, la bellezza, è necessaria per suscitare e indirizzare il divenire della vita. E il progresso di questa genesi si distribuisce in una serie di gradi, ciascuno dei quali esprime un parziale appagamento dell'aspirazione alla bellezza, anzi, a generare nella bellezza [1], in cui consiste la natura di Eros. Si comincia con l'amare un bel corpo; poi si comprende che questa bellezza è affine a quella che è in un altro corpo, e quindi si ama la bellezza che è una e identica in tutti i corpi. Ma il bello corporeo trae l'amante a intuire e a giudicare di maggior pregio la bellezza più pura e schietta delle anime. E finalmente « colui che, così condotto, è nelle cose d'amore pervenuto a questo punto, contemplando per gradi e senza errori le diverse bellezze, nel momento in cui starà per giungere all'ultimo termine della sua iniziazione amorosa, ecco vedrà d'un tratto una bel-

[1] *Conv.,* 206 *b.*

lezza, per la sua natura stessa meravigliosa, quella che era il termine di tutte le sue trascorse fatiche: bellezza eterna, che mai non nasce e mai non muore, nè cresce nè scema, che non è in parte bella e in parte brutta, nè ora sì ora no »[1]. Siamo in presenza dell'idea platonica, essenza immobile che sovrasta un divenire incessante, il quale tuttavia non sarebbe possibile senza di essa.

Quel ch'è Eros di fronte alla bellezza, è la filosofia di fronte alla sapienza, è la dialettica di fronte all'intuizione pura dell'essere. I due termini sono come i due poli tra i quali si muove il pensiero platonico, e l'accentuazione dell'uno o dell'altro ne pone in rilievo, rispettivamente, l'aspetto dinamico e l'aspetto statico. Nella fase che qui consideriamo, e che culmina nel *Convito*, nella *Repubblica* e nel *Fedone*, il secondo aspetto è predominante, pur non mancando molti accenni del primo, che a loro volta prevarranno nell'ultima fase. Se si prescinde infatti dal movimento dell'anima suscitato dalla visione dell'idea, e si considera l'idea per sè stessa, la sua natura è qualcosa di stabile e fermo, che il divenire psichico e naturale appena lambisce. Ma se la prospettiva muta, e l'interesse filosofico si sposta dalle essenze ideali a un protagonista animato che ne subisce l'influsso, allora la visione del mondo si anima anch'essa, e di contemplatrice estatica si fa attiva e dialettica. Eros è appunto il simbolo di tutte le medietà dialettiche dell'idealismo platonico: l'anima, l'intelligenza, e in grado eminente, lo stesso demiurgo, ne sono le successive incarnazioni, ciascuna esprimendo l'esigenza di una sintesi tra un

---

[1] *Conv.*, 210 *e* (tr. Diano).

mondo di apparenze e un mondo di realtà permanenti. Le difficoltà d'interpretazione che offre l'idealismo platonico derivano in gran parte da ciò, che le due prospettive non sono nettamente distinte, ma spesso si sovrappongono e s'intrecciano l'una con l'altra, creando parvenze sconcertanti di passaggi tra i due ordini di cose, che non debbono esser confusi insieme.

Nella *Repubblica*, l'aspetto statico e trascendente dell'idealismo è espresso in una grande metafora e in un mito famoso. L'idea (e, per eccellenza, quella del bene) è, nella regione intellettiva, quel ch'è la luce per la vista. Senza luce, anche l'occhio più valido non è in grado di veder nulla; similmente, senza l'idea, la visione intellettuale si oscura [1]. E la condizione degli uomini che, privi d'ogni diretta luce ideale, si lasciano guidare nella loro esperienza e nei loro giudizi dalle apparenze sensibili, è raffigurata nel mito della caverna. S'immagini un'abitazione cavernosa che ha un ingresso verso la luce, e, dentro di essa, degl'individui incatenati, con le spalle volte alla luce, in modo che non possano, delle persone e degli oggetti che attraversano la zona luminosa, vedere altro che le ombre, proiettate sulla parete che si stende davanti a loro. Essi crederanno che le ombre siano le stesse persone e gli stessi oggetti reali; e se per caso potessero volgere gli occhi alla luce ed a ciò ch'è direttamente investito dalla luce, resterebbero in un primo tempo abbacinati e riterrebbero le ombre più chiare delle cose reali. Solo con una lenta assuefazione, essi potrebbero porsi in grado di fissare gli occhi nella realtà, e quindi di comprendere le vere cause delle

[1] *Rep.*, VI, 507 *e* sgg.

apparenze a cui prima erano avvinti [1]. Il mito della caverna simboleggia la condizione dell'umanità: i sensi fanno velo e schermo alla conoscenza del reale, e ad essi deve perciò volgere le spalle il pensiero che voglia contemplare l'essenza schietta delle cose. V'è anzi una graduazione delle forme del sapere e del non sapere che si modella esattamente sulla graduazione degli oggetti ideali a cui la conoscenza si rivolge. Al non essere, all'essere e al divenire che li tramezza, corrispondono, rispettivamente, l'ignoranza, la scienza e l'opinione [2]. Qui la concezione platonica rivela la sua struttura rigidamente oggettivistica; e la ribadisce poi nel *Fedro*, dove raffigura un luogo sopraceleste, che è la sede dell'invisibile, non figurata e non tangibile essenza, che realmente è, e che può essere contemplata dalla sola facoltà che ha il governo dell'anima, cioè dalla mente (νοῦς) [3].

Una rassegna compiuta delle essenze ideali che compendiano in sè la vera realtà, al cui confronto tutto quello che pur chiamiamo reale è degradato a mera apparenza, Platone non ha mai dato, nè tentato di dare. Egli s'è limitato ad offrirne, rapsodicamente, degli esempi, tratti dalle varie province del sapere e dell'essere, su cui s'era più assiduamente fermata la sua riflessione scientifica. S'è già parlato dell'idea della bellezza; s'è accennato all'idea del bene, a cui fanno corteo altre idee morali, come quelle della giustizia, della temperanza, della fortezza, ecc. Ancora, nelle matematiche, incontriamo le idee della grandezza, del numero, dell'uguaglianza, che sono i trascendenti modelli su

[1] *Rep.*, VII, 514-516.
[2] *Rep.*, V, 477 *a*.
[3] *Phaidr.*, 247 *c*.

cui tutte le operazioni numeriche sono fondate. E nella vita organica, l'infinita varietà degli esseri, piante ed animali, è vinta e soggiogata dall'unità della specie: nascono e muoiono gl'individui, ma la specie permane, eterna, immutevole, imprimendo i tratti indelebili della sua permanente identità nella loro varietà fuggevole. E che cosa è la specie, se non un'idea unica, che si trasmette di generazione in generazione, semplice, schietta, non toccata dalla contingenza della vita dei singoli? La specie è dunque l'essenza, la forma costante secondo cui si modella la natura organica. E quale è l'essenza dello stesso mondo della bruta materia inanimata, se non quella che ci rivela la scienza, cioè l'ordine, l'armonia, la proporzione che reggono il movimento dei corpi? Perfino per gli oggetti di fattura artificiale, come il letto, la sedia, ecc., Platone inclina, almeno nella fase speculativa che qui consideriamo, ad ammettere l'esistenza di tipi ideali, a cui la costruzione si uniforma.

In tutti i casi, l'ideale esplica una duplice funzione: esso è principio d'intelligibilità nell'ordine della conoscenza e principio di esistenza nell'ordine della realtà, anzi, data la sua natura oggettiva, la seconda funzione costituisce il fondamento della prima. Sono pertanto erronee le così dette interpretazioni immanentistiche dell'idealismo platonico, le quali tendono a far delle idee dei puri principii d'intelligibilità, cioè delle forme a priori del sapere scientifico, trascurando o ponendo in un secondo piano l'aspetto oggettivo e realistico di esse, che invece è predominante. Più si avvicinano al vero quelle interpretazioni che attribuiscono alle idee la natura di concetti sostantivati, accentuando la loro esistenzialità; benchè talvolta pecchino anch'esse nel

non fare debito conto dell'altra funzione delle idee, in rapporto con la conoscenza [1]. Il mondo delle idee è insomma il vertice trascendente in cui si unificano i due ordini della realtà e del sapere.

L'essenza vera delle cose è dunque ideale e mentale. Non si tema che in tal modo il reale svapori nel vuoto: per Platone, riconoscere al mondo una natura mentale non significa renderlo dipendente dalle nostre contingenti intellezioni. In quanto sostanza, l'idea non dipende dal nostro apprendimento; essa esiste in sè e per sè, e come tale è condizione del nostro soggettivo apprendimento. Questa priorità dell'idea si esprime, dal nostro punto di vista soggettivo e psicologico, col dire che essa è l'intelligibile. In quanto noi non contribuiamo con la nostra opera particolare alla formazione del mondo, che è già formato ed organizzato *ab aeterno*, l'idea esiste già in potenza prima di rivelarsi a noi, e costituisce l'intelligibilità del mondo, quale presupposto delle nostre intellezioni. Come potremmo noi dare un'interpretazione razionale delle cose, disciplinarle secondo le leggi della mente nella nostra scienza, se il mondo stesso non fosse suscettibile di tale interpretazione e disciplina, se cioè non fosse nella sua essenza intelligibile? E come sarebbe intelligibile se la sua struttura non fosse a sua volta

---

[1] Si veda A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino, 1919. Tipica, sotto questo aspetto, è l'interpretazione del Natorp *(Platos Ideenlehre)*, che quasi rischia confondere le idee platoniche con le categorie kantiane. Al polo opposto è l'interpretazione dello Zeller. Tra l'una e l'altra tenta d'insinuarsene una terza, proposta da C. Ritter, dal Levi e da altri, che vuol far delle idee dei paradigmi, dei modelli. Tali in effetti esse sono, ma in quanto esistono realmente; quindi io non riesco a vedere in che cosa questa terza interpretazione, correttamente intesa, possa differenziarsi dalla seconda.

mentale? La logica socratica non può che in questa metafisica trovare la propria giustificazione e legittimazione.

Inoltre, l'intelligibilità dell'idea ci offre un potente ausilio nella spiegazione della conoscenza, cioè del rapporto tra l'idea e il nostro apprendimento[1]. L'idea è l'essenza pensabile che l'attività del pensiero presuppone; epperò la conoscenza non la crea, ma la suscita dal fondo dell'anima, che è il fondo stesso del reale. L'apprendimento è dunque visione, o, come prima s'è detto, reminiscenza dell'idea, impressa nella memoria come suggello nella cera. Il concetto della reminiscenza spiega psicologicamente l'esteriorità, direi quasi, dell'idea rispetto all'intellezione, e la sua pura oggettività non toccata o modificata in alcun modo dal soggetto conoscente. Quest'ultimo, anzi, è modificato dall'idea, e la riceve come la cera il suggello, come l'occhio la visione. Il conoscere non è agire, ma essere agito; è un ricevere la luce dall'idea, non un crearla; è come una passione dell'anima[2].

Ma si può forse dire che, esterna all'intellezione umana, e presupposto di essa, l'idea rientri in una intellezione più alta, che ne sia l'origine e la fonte?

---

[1] *Rep.*, VI, 507 *d* sgg. L'accordo tra pensiero e pensato esiste in quanto l'anima, illuminata dalla verità, intende e conosce il vero.

[2] Abbiamo precedentemente accennato ad una doppia prospettiva del pensiero platonico, secondo che questo muova dall'idea oggettiva o da un principio soggettivo e animato. Nel primo caso, la conoscenza è un subire, un patire; nel secondo invece appare come un'attività dell'anima. Tra i due punti di vista non v'è contradizione insanabile, ma neppure, come vedremo, pieno consenso. Per l'anima, il patire dall'oggetto non esclude l'agire (che in realtà è un reagire). Nell'ultima fase della speculazione platonica, in cui, come s'è detto, la considerazione del principio animato passa in primo piano, il tema della conoscenza come attività ricorre più frequentemente (p. es. nel *Sofista* e nel *Filebo*).

In altri termini, si può considerarla come un pensiero di Dio? È questa l'interpretazione che i filosofi cristiani daranno dell'idealismo platonico, e che avrà il pregio di concentrare nell'unico foco di un'intelligenza superiore tutto il mondo ideale, vincendone la rigida posizione ipostatica. Ma, se questa spiegazione può essere accolta come svolgimento storico del platonismo, essa è estranea alla filosofia di Platone propriamente detta. Dalla visione fantastica del *Fedro*, secondo cui le idee albergano presso gli dèi, che ne fanno il loro pasto divino, alla concezione del *Timeo*, che rappresenta il demiurgo in atto di plasmare il mondo a imitazione del trascendente modello ideale, la natura delle idee si mantiene costantemente esterna allo stesso pensiero divino. Le due prospettive non si confondono: le idee sono essenze oggettive, che sussistono per sè; gli dèi e il demiurgo sono spiriti, principii animati, la cui attività presuppone a sua volta quei trascendenti oggetti e modelli [1].

Un'altra conseguenza della descritta posizione è che, come essenza intelligibile distaccata non pure dai sensi, ma ancora dalle intellezioni, l'idea è trascendente, separata (χωριστή), in sè e per sè. Il pensiero umano pertanto non le si adegua che trascendendo la propria umanità, epurandosi di tutta la spessa materialità che lo circonda e l'inquina: un processo che non ha il suo vero compimento se non dopo la morte, quando l'anima, affatto scevra da ogni impedimento corporeo, nella purezza della sua essenza può finalmente contemplare l'idea in tutta

[1] Questa disparità dei due principii della filosofia platonica è stata ripetutamente notata dal Burnet e dal Taylor.

la sua luce. Un'anticipazione di questa visione sovrumana è la filosofia, vera anticipazione della morte.

Ma qui noi dobbiamo renderci accorti dal cedere eccessivamente alle suggestioni del linguaggio platonico e più ancora a quelle dei concetti moderni. Gli attributi dell'idea, intelligibile, trascendente, separata, creano per contrapposizione un dualismo tra essa e il mondo materiale, che noi potremmo esser facilmente portati a sintetizzare nell'opposizione dell'idea e della materia. È questa una trasposizione storica di concetti, da cui dobbiamo guardarci. Nella genesi psicologica che noi abbiamo tracciata della dottrina, ci è risultato invece che il mezzo, la trama da cui si libera l'idea ed a cui si contrappone, non è che il sensibile, che è l'espressione soggettiva del divenire fenomenico. Il termine contrapposto all'idea è per l'appunto questo divenire; non già una materia come entità priva di ogni determinazione qualitativa, facente da sostrato a tutto il mondo corporeo. Siffatta entità, familiare a noi moderni, è ancora sconosciuta a Platone, e la sua intrusione inopportuna può generare non pochi equivoci. Tale peculiarità dell'idea è espressa da questi altri suoi attributi: essa è l'ingenerato, in antitesi con ciò che si genera, l'invisibile, in antitesi col visibile. Il dualismo è di oggetto a oggetto, non di soggetto a oggetto, come in quello, a noi noto, tra spirito e materia [1].

Ciò non vuol dire che un concetto della materia non esista in Platone; altrimenti, egli non potrebbe attribuire all'idea, come fa, un'essenza immateriale. Soltanto, la materia, nella sua speculazione, non è

[1] Si vedano, a questo proposito, le giuste considerazioni del RIVAUD, *Le problème du devenir*, ecc., p. 276 sg.

ciò che noi siamo avvezzati a chiamar così; ma è lo stesso divenire eracliteo dei fenomeni, su cui si eleva immutevole l'idea. Il permanente, lo stabile, non sta sotto di essi, ma sopra, nella realtà ideale. Nulla sottostà al divenire; esso è il dato primario e originario, il primitivo caos al di là del quale il pensiero non sente ancora il bisogno di risalire; il concetto della materia è già una ulteriore elaborazione e complicazione concettuale, e, nelle sue note di stabilità e permanenza, è già un barlume della luce ideale riflessa nell'immediatezza compatta del divenire. Questo ulteriore problema della materia sarà intravveduto, sia pure confusamente, in una fase più matura dello sviluppo del pensiero platonico, quando esso cercherà di compenetrare l'uno dell'altro i principii che aveva separato, l'idea e il divenire, e allora al di sotto del fenomeno gli si mostrerà la presenza di un ricettacolo o sostegno fisso e permanente di ciò che fluisce. Questo *quid* dovrà necessariamente apparirgli come mediato da quella idealità, da quella esigenza concettuale che lo pone e lo riconosce: la materia avrà a sua volta le strane e imprevedute impronte dell'immaterialità. Platone finirà col fermarsi perplesso, quasi sorpreso, di fronte a questa massima aporia del sapere scientifico: che postula, a fondamento dei fenomeni, qualcosa di assolutamente materiale e irriducibile al pensiero; e intanto questo qualcosa, per poter rispondere veramente alle esigenze della permanenza, della stabilità, dell'oggettività, dev'essere spogliato di tutto il contingente del fenomeno, di tutta la grezza materialità apparente, dev'essere elevato a un concetto. Per essere veramente materia — dev'essere immateriale. Allo sguardo di Platone questa idealità non potrà sottrarsi; benchè egli (fermo nella concezione delle

pure idee) sarà spinto a riconoscervi soltanto un'idealità spuria; ma avrà fatto già un gran passo sul materialismo di Democrito, che postula una razionalità pura per creare il concetto della materia e l'annulla poi in presenza del suo prodotto. La genesi idealistica di ogni materialismo s'intravvede, se pur confusamente, dagli ultimi saggi della speculazione platonica [1].

Ma già in questa fase più arretrata di essa, quando i termini in presenza sono non ancora tre, ma due, l'idea e il divenire, la loro antitesi — pur diversa da quel che noi saremmo tentati d'immaginare — non è perciò meno suggestiva. Essa è anzi il decisivo avviamento verso quei fecondi contrasti e dualismi, tra spirito e natura, cielo e terra, ed altri consimili, che tanto gioveranno, nell'avvenire, a individuare lo spirito umano, a separarlo dalla natura, non più come oggetto da oggetto, ma come soggetto da oggetto e a far scaturire questa divisione non da un ordine estraneo, imposto, di natura, ma dalla stessa legge dello spirito, che redistribuisce, secondo le proprie esigenze, i valori delle cose. Prima di Platone non erano mancati quei conflitti di coscienza che sdoppiavano il mondo, in un regno di realtà e in uno di apparenza, o, come nella considerazione astronomica dei pitagorici, in un cielo ordinato e armonico e in una terra in preda al mutamento e al disordine; o, come nell'intuizione etico-religiosa degli orfici, in un'anima e un corpo. Ma generalmente, alla comune religiosità, tutto il reale, dagli esseri infimi ai supremi, si appiattiva in una identica naturalità, più o meno densa e corpulenta, ma non diversa per es-

[1] Mi riferisco qui alla dottrina del *Timeo*. Si confronti il n. 10 di questo capitolo.

senza. Ed anche nella filosofia dei presocratici l'uomo e i suoi valori apparivano compresi in una comune natura con tutti gli altri esseri.

Perfino in Platone noi ritroviamo le tracce di questo ingenuo oggettivismo: così, quando egli si fa a spiegare l'anima umana da fisiologo (dimentico del dualismo religioso e morale che egli stesso ha formulato) la naturalizza non meno dei suoi predecessori, ne fa un elemento più sottile, ma non meno corporeo dei rimanenti. Ma non ostante tutto ciò, v' è in lui la coscienza incomparabilmente più viva di un distacco che si va effettuando, non già tra le cose, ma tra lo spirito e le cose, che interrompe la rigida compattezza naturalistica dell'universo e prepara all'uomo una sua più appropriata sede nel mondo, in virtù di quei valori che lo fanno partecipe di un celeste e invisibile sopramondo.

Abbiamo finora generalmente parlato dell' idea al singolare, come per esprimere il significato unitario dell'essenza mentale della realtà; ma abbiamo anche accennato che l' idea non è unica, e che anzi v' è una pluralità di idee, estetiche, morali, scientifiche, ecc. Siamo dunque di fronte a una molteplicità di principii o di forme; dobbiamo forse dire che il mondo ideale è disgregato e frammentario? ovvero la pluralità rientra in un sistema di carattere rigidamente unitario? Le precedenti fasi del procedimento dialettico ci possono dare già un affidamento che questa seconda alternativa sia la vera. Come già, nella moltitudine d' individui esistenti indipendentemente l'uno dall'altro, siamo riusciti a estrarre l' idea unica in essi diffusa; così ora la dialettica delle idee deve mostrarci, nella moltitudine delle idee, una idea più generale, fino a raggiungere

l'idea suprema a cui tutte le altre sono subordinate, e che imprime l'unità al sistema.

Su questa dialettica delle idee Platone si è più costantemente arrovellato, senza per altro riuscir mai a conseguire dei risultati soddisfacenti. Essa era, ai suoi occhi, la dialettica per eccellenza, anzi l'unica che fosse degna del nome, come quella che doveva procedere da forma a forma, senza sussidi sensibili e senza ipotesi arbitrarie[1]. Ma la natura stessa delle idee rappresenta un ostacolo insormontabile alla piena esplicazione di questo còmpito. Come sostanze rigide e trascendenti, le idee sono insuscettive di quella compenetrazione sintetica, in cui il dialettismo consiste. È accaduto così a Platone di riuscire miglior dialettico, dove minore impegno egli poneva per riuscirvi, ma dove la natura stessa delle cose gli suggeriva le mediazioni sintetiche. Abbiamo, p. es., conosciuto Eros come principio dialettico; vedremo in seguito che una simile funzione esplica l'anima, in quanto realizza l'unità dinamica della sensibilità e dell'intelligenza; e anche il demiurgo, che fonde insieme la materia del

---

[1] Nella *Rep.*, VI, 511, 533 noi troviamo il tentativo di una distinzione tra la fiosofia propriamente detta, che segue il metodo dialettico e le scienze subalterne. L'una « procede considerando le premesse non come principii, ma soltanto come premesse, quasi punti di appoggio e di partenza, affinchè, giunta a quel che non ha più premesse, cioè al principio universale, e raggiuntolo, e tenendo fermo alle conseguenze che ne derivano, possa giungere al fine, senza far uso di nessun sensibile, ma delle sole idee... Invece, i cultori di scienze che non pervengono con la dialettica, ma con la rettorica, considerano le premesse come principii; quindi non giungono all'intelligenza dei loro oggetti ». « La sola dialettica procede, eliminando i postulati, al principio stesso, allo scopo di fondarlo saldamente; e quelle che chiamiamo scienze secondo l'uso, ma che meriterebbero un altro nome, più illustre dell'opinione, più oscuro della scienza, usano il raziocinio. »

divenire con elementi ideali, è un'attività dialettica. Dovunque insomma interviene un principio animato e vivente, il dialettismo si ravviva, perchè gli è connaturata un'attività che effettua la sintesi di determinazioni opposte. Questa attività manca invece alle idee, quando sono prese per sè sole, fuori di uno spirito che le concepisca in una opposizione dinamica con ciò che ad esse contrasta.

Ecco perchè la dialettica delle pure idee, abbozzata nel *Fedro* e sviluppata in altri dialoghi posteriori, dà un' invincibile impressione di staticità, pur nell'apparenza di creare un movimento. Essa si compendia in due procedimenti inversi l'uno all'altro, la sinossi (συναγωγή) e la divisione (διαίρεσις). Con l'una, noi comprendiamo in uno sguardo e riconduciamo a un'unica idea ciò ch' è molteplice e diverso. Con l'altra, noi dividiamo un' idea generale in idee sempre più speciali, seguendo le giunture organiche della natura, in modo da stringere sempre più da vicino le individuazioni della realtà [1]. Così intesa, la divisione non ha nulla in comune con l'analisi (a cui l'affinità dei nomi ha spinto qualche interprete ad avvicinarla); all'opposto, essa è un procedimento di progressiva specificazione, tendente a incapsulare le forme l'una nell'altra, secondo il grado della loro generalità. E il suo epilogo appropriato è la definizione, come rassegna ordinata delle differenze specifiche, che rientrano nella sfera di un dato genere.

È facile di qui convincersi che, tanto la sinossi, quanto la divisione, ribadiscono la staticità delle idee, piuttosto che superarla. Esse sono schemi rigidi, appropriati alle classificazioni delle scienze

[1] *Phaidr.*, 265 c sg.

naturali; e gli stessi esempi con cui Platone ha voluto illustrarle, sono tratti per l'appunto dal campo di queste discipline. Con ciò non si vuol negare la loro grande importanza: basti pensare che le imponenti classificazioni degli animali e delle piante, fatte da Aristotele e da Teofrasto, hanno nella metodologia platonica le loro premesse. Si vuol dire soltanto che la loro importanza è diversa da quella dialettica, ed anzi ripugna con la natura dinamica del dialettismo.

Nella sfera delle pure idee, Platone non ha neppur tentato di costruire un'ordinata gerarchia, seguendo le articolazioni naturali del suo sopramondo. Egli si è limitato soltanto a dirci qual è il vertice di essa, cioè la suprema dignità ideale a cui tutto l'universo è sottoposto. Questa idea delle idee è il *Bene*, principio eminente di conoscenza e di realtà [1]. È una idea così alta, che appena si vede (μόγις ὁρᾶσθαι) [2]; ma appena vista, bisogna giudicare « che essa è causa di tutte le cose giuste e belle, e tale che crea la luce nel mondo visibile e la verità e la ragione nel mondo intelligibile » [3].

Da questo culmine tutto il sistema riceve una potente orientazione teleologica. La finalità è nella essenza stessa della ragione, che infatti mira non all'origine empirica delle cose, ma alla loro meta

---

[1] *Rep.*, VI, 508 *e*.

[2] Ibid. Il bene è detto anche superiore all'essenza: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rep.*, VI, 509 *b*).

[3] Alcuni interpreti, p. es., lo Zeller, hanno voluto vedere nel Bene il dio supremo della filosofia platonica. Ma nei testi non v'è alcun addentellato, che giustifichi questa interpretazione; e d'altra parte noi sappiamo che per Platone la divinità è puro spirito, mentre il Bene è un'essenza spersonalizzata. È impossibile ricondurre in un sol centro tutta la speculazione platonica; essa ha due centri, irriducibili l'uno all'altro.

ideale. Questa teleologia è come la corrente animatrice dell' idealismo platonico: l'universo appare dominato da una tendenza verso la perfezione suprema, verso la somma bellezza e verità, che hanno nel sommo bene, nella provvidenza regolatrice del tutto, la loro unità finale. Ormai sono tramontate le primitive cosmogonie, che spiegano meccanicamente il mondo, riducendolo alla sua più povera ed elementare espressione, al principio originario (ἀρχή), e lungi dal dare il perchè delle cose, ne adombrano soltanto il come. La spiegazione finalistica è invece più intima al reale, in quanto ne spiega la formazione come realizzazione di un modello, conseguimento di un fine, idealmente preesistente ai mezzi della sua attuazione. Ecco aperto al pensiero un campo sconfinato d' indagine; esso cercherà d'ora innanzi di penetrare l' intimo segreto delle cose, che è nei fini che esse realizzano, e vedrà quindi nell'universo esplicarsi l'opera dell' intelligenza, di cui la finalità è l'attiva manifestazione. Così, nel corso di lunghe esperienze e luminose intuizioni, si chiarirà sempre meglio l'essenza mentale del mondo, e il pensiero si possederà sempre più profondamente nella svelata spiritualità dell'universo.

Ma soddisfano le idee platoniche a questa esigenza teleologica? sono veramente la causa finale della formazione delle cose? In questa fase almeno della concezione platonica, che culmina nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, noi dobbiamo rispondere negativamente al quesito. L' idea è troppo sostanza e troppo poco causa: come un mero pensato, essa non ha quella forza causatrice che si può attribuire al pensiero concepito come attività. In una sfera ideale, essa riproduce quella stessa difficoltà che abbiamo notata nell' ἀχρή dei presocratici: che tutto ciò

che è abbia nell' idea la propria essenza e sostanza, si spiega agevolmente; ma non è invece spiegabile come dall' idea ogni cosa si produca. Noi troviamo in effetti due tentativi di spiegazione, in Platone, concepiti in un ordine di sviluppo. Il primo è che i fenomeni partecipino alle idee: è la così detta metessi (μέθεξις) che troviamo nei primi dialoghi sistematici di Platone[1]. Questa spiegazione corrisponde a uno stadio iniziale, preparatorio della dottrina delle idee, quando l' idea si distriga appena dal divenire sensibile. Ma, una volta fissata la rigida struttura del mondo ideale e trascendente, è chiaro che la partecipazione, la quale appariva prima del tutto naturale e spontanea, diventi a sua volta un arcano, un mistero: come potrà il divenire partecipare di un'essenza tanto diversa?

E al concetto della metessi, Platone sostituisce gradatamente quello dell' imitazione, della mimesi (μίμησις). Così il carattere trascendente ed esemplare delle idee è salvato; ma insieme nasce l'esigenza di dare un nuovo orientamento teleologico e attivistico al sistema. Perchè le cose sorgano per imitazione delle idee, è necessario che vi sia qualcuno che, guardando il modello, lo riproduca ed imiti. Nell' idea stessa, data la sua natura immobile, inerte, separata, non v' è l'esigenza di questo lavoro riproduttivo, che poi è in realtà produttivo di tutto il mondo delle cose generate. Tale è la critica che

---

[1] Il passaggio dalla metessi alla mimesi può essere più facilmente argomentato che documentato. Nei dialoghi del periodo che qui consideriamo, i termini metessi, mimesi, comunione, sono accumulati un po' alla rinfusa, senza un preciso senso delle difficoltà inerenti a ciascuno. Soltanto dopo le obiezioni che Platone stesso ha formulato nel *Parmenide* contro la possibilità della « partecipazione », questo termine e il rapporto che esso esprime scompaiono nei dialoghi seguenti, per dar luogo al concetto della mimesi.

muoverà Aristotele, nella *Metafisica*, a Platone; ma questi se la propone già da sè nel *Parmenide*; e poi, nella sua opera più matura (il *Timeo*), per rendere possibile la mimesi, introduce un principio nuovo — il demiurgo, il dio ordinatore — la cui funzione è per l'appunto di foggiare le cose secondo il modello ideale.

Ma, nella fase che noi consideriamo, la dottrina platonica è ben lontana dal poter dare un adeguato svolgimento a questa esigenza teleologica che è nel suo principio, e, lungi dal giungere a una costruzione finalistica del mondo, capovolgendo la vecchia concezione meccanica (ciò che pure è nel suo spirito), ricalca ancora le orme della cosmogonia e si impiglia nelle difficoltà inevitabili di essa. Ma v'è, nella duplice prospettiva a noi già nota del sistema, la possibilità di passare dall' idea a un principio animato e intelligente che, come attività, supera l'ipostasi ideale, e c' introduce nella sfera della causalità teleologica, dove la più alta esigenza del pensiero platonico può trovare il proprio appagamento. Tale progresso sarà compiuto nel *Filebo*, che ci rivelerà l'efficienza causale dell' intelligenza, e nel *Timeo*, l'ultima grande opera platonica, che ci darà la costruzione teleologica dell'universo.

7. L' Idea e la Filosofia. — Ma prima di avviarci alla nuova meta, ritorniamo col pensiero ai momenti più salienti di questa fase speculativa già esaminata. La metafisica dell' idea da noi esposta non ne è che un aspetto solo; v' è poi tutta una ricca psicologia che la completa, individuando con caratteri assai vivi quella *forma mentis* che è passata alla storia col nome di platonismo.

Sappiamo già che l' idea è oggettiva ed autonoma, rispetto al nostro apprendimento. Conoscendola noi non l'accresciamo, non la trasvalutiamo; ma, semplicemente, la vediamo. L' impassibilità e indifferenza dell'oggetto visibile rispetto alla visione si riproduce nella sfera dell'oggetto mentale, rispetto alla conoscenza. Epperò Platone può dire[1], in un senso non del tutto metaforico, che « noi dobbiamo alla vista la stessa filosofia, il più nobile dono che il genere umano abbia ricevuto o possa mai ricevere dalla munificenza degli dèi ».

Quindi, l'atteggiamento del filosofo, che già si delinea da questa prima considerazione, è meramente contemplativo: egli non mira a possedere la realtà — e sa di non poterlo — ma a contemplarla sempre più compiutamente nella sua purezza. Dalla sua conoscenza non scaturisce azione, ma solo un bisogno di conoscere più intensamente, di purificarsi nella propria visione, di assorbirsi nel proprio oggetto, fin quasi ad annullarsi in esso[2]. E poichè la meta di questo sforzo è trascendente, l' ideale platonico della vita è un' irrequietezza dell'anima, tendente ad

---

[1] *Tim.*, 47 *a*.

[2] Ma anche qui bisogna avvertire che questo atteggiamento non esprime che un aspetto solo del più complesso pensiero platonico. Se prendiamo come centro del sistema l' idea, il pensiero non può adeguarvisi che con un' intuizione immediata, mistica ed estatica. Di qui segue che il *discursus*, il procedimento dianoetico della mente, non può avere che un valore preparatorio e introduttivo, per cedere alla noesi, all'apprensione immediata, quando si giunge al cospetto del mondo ideale. Ma se prendiamo, come lo stesso Platone prende nell'ultima fase della sua filosofia, per centro del sistema l'anima, l' intelligenza, il demiurgo, allora l'elemento discorsivo e dialettico ha il sopravvento sull' intuizione. Ciò spiega il mutamento profondo nell'apprezzamento dell'opinione, della διάνοια, dai dialoghi del secondo gruppo a quelli del terzo: negli uni, essa è svalutata, come un che di mezzo tra la scienza e l' ignoranza; negli altri è sopravvalutata, per la sua natura dinamica e attiva.

una assoluta quiete, un'aspirazione senza fine, che pur vorrebbe tendere alla fine di ogni aspirazione. Di fronte a ciò che è umanità, natura corporea e terrena, quest' ideale è del tutto negativo; e la negazione, nel dominio spirituale, non è qualcosa che si possa mai concepire come già attuata, ma è sempre in via di attuarsi; è mortificazione continua della propria corporeità. Ma mentre l'ascetismo medievale, mortificando la carne, sente in quest'opera il sacrifizio, l' ideale platonico invece concepisce una rinunzia senza dolore, quasi come uno spontaneo dissiparsi della nebbia corporea alla luce della verità pura [1].

In questo conformarsi del filosofo all'esigenza teoretica, contemplativa, del suo pensiero, si rivela una profonda efficienza pratica del platonismo: ma il fine di essa è una negazione della pratica, un assorbimento e una concentrazione di tutte le forze nel pensiero. Tutto il calore della vita, tutto ciò che si chiama sentimento e passione dell'anima, è rifuso nel pensiero: così la contemplazione della mente si riscalda, diviene *amore* delle idee, e come amore è tensione, bisogno, desiderio, stimolo alla ricerca; e infine si accende nell'*entusiasmo*, allorchè si compie la rivelazione del dio. Noi esitiamo a dare a questo atteggiamento speculativo, per cui tutta la vita è rifusa nel pensiero, il nome d' intellettualismo, che pure sotto un certo aspetto gli compete, e sotto il quale è passato alla storia. Il titolo d' intellettualismo è troppo spregiativo, perchè possiamo osare di attribuirlo all'atteggiamento del pensiero di Platone; meglio invece è dire che, quando sarà spenta quella fiamma di cui si accende tutta la vita, e non reste-

---

[1] V. nel *Fedone* la magnifica esplicazione di questo processo.

ranno che le ceneri, cioè quando il pensiero di Platone sarà spento nel platonismo, allora solo si potrà constatare, nella riduzione e nell'assottigliamento delle forze spirituali alla sterile attività contemplativa della mente, il carattere saliente dell'intellettualismo [1].

Nel pensiero platonico non v'è che il germe del platonismo e del conseguente intellettualismo. V'è qualcosa di sterile nella pura contemplazione, posta come fine a sè stessa; l'anima, assorbita nella sua visione, si esteriorizza a sè medesima, perde in intimità quel che acquista nell'ampiezza dello sguardo. Platone ha ancora una vita spirituale così intensa, che la sua mente può vincere l'incipiente dispersione dell'anima; ma i platonici saranno assai meno agguerriti contro il pericolo insito al loro atteggiamento, e si esauriranno in una visione che non crea, e anzi distrugge ogni forza della personalità, ogni ragione intima e autonoma della vita. La visione, che vorrebbe elevar l'uomo al di sopra della personalità, riesce soltanto impersonale; l'uomo perde ogni possedimento di sè, annulla il suo carattere. L'ideale supremo della saggezza è l'inerzia, lo scomparire e il confondersi del soggetto nell'oggetto.

Il pensiero ha scoperto la sua più alta potenza solo per annullarsi in essa. Alla propria attività tutto il reale è anticipato nel suo sistema ideale, il che toglie valore creativo ad ogni sforzo, ad ogni lavoro mentale. La scienza è compiuta in sè, prima che si faccia in noi: che altro vuol dire se non che tutta

---

[1] Che Platone sorpassi l'intellettualismo socratico appare chiaro anche dalla sua soluzione dei problemi morali. Così, nel *Menone*, egli si mostra insoddisfatto della formula che la virtù sia scienza e la concepisce come frutto di una ispirazione divina senza intelligenza (θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ).

l'opera nostra è diminuita, ridotta ad un riflesso o ad una copia di un modello preesistente? Sul nostro pensiero incombe, col suo grave fatalismo, un pensato; qualcosa in cui, pur riconoscendo la nostra medesima essenza, sentiamo tuttavia un potere estraneo e trascendente: è un pensato che non è opera nostra, ma limita e condiziona l'opera nostra. Crediamo di creare, e invece riproduciamo, copiamo; crediamo di essere artefici del nostro pensiero, ed è la realtà che si pensa in noi, ricettacoli incoscienti di un potere sovrumano; crediamo di agire e siamo agiti. Tutta l'oggettività del mondo grava su noi, mentre noi vorremmo che gravitasse intorno a noi. Non è più la grave materia dei presocratici, bensì un'oggettività ideale, tramata da un pensiero divino; eppure questo pensiero, straniato da noi, reso trascendente a noi, è una nostra schiavitù, più alta della precedente, ma che non meno di quella opprime la nostra soggettività. Il soggetto socratico, già attenuato nella fase culminante del pensiero dello stesso Socrate, si annebbia in un nuovo oggettivismo.

In questo significato è passato per lungo tempo alla storia il nome d' idealismo, e per eccellenza idealistica è stata chiamata la metafisica greca, in contrapposto alla metafisica cristiana che l' ha seguita, la quale è dominata da un potente spirito realistico. La posizione dei problemi è nelle due filosofie molto simile; la diversità di spirito però basta da sola a differenziarle profondamente. Nel realismo cristiano il valore della soggettività e della personalità vien reintegrato; all' ideale contemplativo subentra un ideale dinamico e attivo: l'uomo non trasferisce più fuori di sè la propria realtà, ma la scopre in lui medesimo, nella fiamma d'amore e di carità che s' irradia dal suo spirito, e che colma con lo slancio

dell'azione l'abisso della trascendenza, che l'inerte visione platonica misura senza colmare. Così la partecipazione alle idee, o all'essenza divina espressa nelle idee, la quale è nel platonismo una vaga formula, trova nel cristianesimo la propria realizzazione, in quanto che l'individuo ha in sè, nella propria attività, il criterio e la misura di quella partecipazione, e agendo santamente realizza la propria divina natura.

8. L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA. — V'è ancora un altro aspetto della metafisica delle idee, che ci resta a considerare: il dualismo del mentale e del sensibile, dello spirituale e del corporeo. Poichè la logica delle idee ha nella metafisica il proprio fondamento, il dualismo epistemologico del sensibile e del mentale s'ipostatizza necessariamente nel dualismo metafisico del corporeo e dell'incorporeo. L'uomo non contempla le idee se non per quel che d'ideale v'è nella sua natura, per quel che in lui partecipa all'essenza immateriale delle idee. Tutto ciò ch'è sensibile e corporeo è un impedimento alla pura contemplazione; perciò il filosofo ne allontana gl'influssi perturbatori e purifica l'anima fin quasi a eguagliarne l'essenza semplice e incorruttibile [1]. Nella compressione dei sensi, l'anima dunque si afferma più potentemente; una legge di opposizione li dissocia e li fa svolgere secondo contrari indirizzi. Che di strano, allora, nell'ipotesi che la morte completa dei sensi sia vita piena dell'anima, liberazione da ogni vincolo terreno, definitiva adeguazione dell'esistenza all'essenza?

---

[1] *Phaed.*, 65 *c* 66 *e*.

Il problema dell' immortalità dell'anima è il complemento della dottrina delle idee. Noi lo troviamo formulato in tutta la sua ampiezza nel *Fedone*, e integrato da ulteriori argomenti nella *Repubblica* e nel *Fedro*. Esso consta in realtà di due problemi, il primo dei quali concerne l'origine, il secondo la fine dell'uomo; e l'uno completa e illumina l'altro: se l'anima non ha origine nella generazione, ma le preesiste, è questa già una notevole presunzione in pro della sua immortalità; ciò che non si genera non è suscettibile di corruzione, e viceversa. La tesi che l'anima sia ingenerata scaturisce immediatamente dal concetto delle idee e della reminiscenza: se l'apprendere è un ricordare ciò che fu appreso in una vita anteriore, l'anima deve necessariamente preesistere alla generazione dell' individuo in cui alberga; e così regressivamente all' infinito [1]. Ma, pure ingenerata, non potrebbe perire? La dottrina pitagorica non insegna che l'anima sia una sorta di armonia? e come tale, non è soggetta a dissolversi insieme col corpo, di cui esprime l'unità delle funzioni? Ma Platone ripudia energicamente la tesi che l'anima sia armonia del corpo: essa lo domina, lo signoreggia, gli sovrasta; come dunque potrebbe esserne una semplice risultante? [2]. L'armonia è una composizione di elementi, mentre l'anima è essenza semplice e individua, ed ha pertanto una propria legge autonoma. Solo quel ch'è composto, cioè il corpo, è soggetto alla dissoluzione e alla morte; non già l'anima, che non avendo parti, per la semplicità della sua natura, non è suscettibile di nessuna dissociazione.

---

[1] *Phaed.*, 75 c sgg.

[2] *Phaed.*, 92 b sgg.

Inoltre, l'anima è principio della vita e del movimento; e il principio è ingenerato, in quanto non riceve da altro la propria attività, anzi è la fonte da cui tutto il resto trae movimento e vita; ed è eterno, perchè, se perisse, non potrebbe rinascere da altro, e perderebbe quel carattere essenziale che ne fa un principio[1]. All'anima dunque il movimento è intrinseco ed essenziale (ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ) e pertanto non è suscettibile di dispersione; al corpo invece il movimento è estrinseco (ἔξωθεν), e non appena gli è sottratto, esso subisce la sorte di ciò ch'è per natura inanimato. Infine, l'anima partecipa dell'idea della vita; pensarne la distruzione significa pensare, insieme con la vita, una determinazione contraddittoria: la morte[2].

Son queste le maggiori argomentazioni platoniche in pro dell'immortalità dell'anima. La loro forza non è dissociabile da quella dell'intero sistema, e quindi è apprezzabile solo da chi intende il valore sostanziale delle idee. Ma queste argomentazioni, così per Platone come per tutti coloro che ne seguiranno le orme, non sono che la giustificazione logica di un sentimento più elementare dello spirito. L'uomo non può pensar distrutta la propria individualità; pensarla distrutta è già sopravviverle; il pensiero della morte va naturalmente oltre la morte. E il vuoto dell'al di là si riempie delle speranze rinascenti eternamente dai dolori, secondo la legge stessa dello spirito che, come dalla vita fa la morte,

---

[1] *Phaed.*, 245 *c* sgg.

[2] *Phaed.*, 105 *d*. Un altro argomento è nel X della *Rep.*, 609-611. L'anima è affetta da molti mali, come l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza. Ora, mentre le malattie del corpo hanno il potere di ucciderlo, quelle dell'anima non hanno un tale potere; tanto meno l'avranno i mali corporei.

così dalla morte fa la vita[1]. In tal guisa, grado a grado, la morte vien figurata come un'ascensione nella vita; tutto ciò che nella nostra esistenza terrena è inadeguato alla nostra essenza trova nell'al di là la sua completa adeguazione: così la verità eclissata dall'errore, così la giustizia compressa dall'ingiustizia, così l'amore avvelenato dall'odio.

A questa speranza ogni forma di mentalità religiosa ha dato un particolare colorito e una propria realizzazione. Così il pensiero orfico-pitagorico, a cui Platone s'ispira, ha collegato l'idea della sopravvivenza a quella della trasmigrazione. Noi leggiamo nel *Fedone* la descrizione fantastica di questa vita dell'oltretomba. Platone stesso ha coscienza che la sua costruzione è fantastica, come la visione di un sogno; ma, egli soggiunge, se è certo che l'anima è immortale, non val forse la pena di credere a un tal sogno? Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦθ' ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ[2]: il rischio è bello, e convien farsi come un incanto di quei fantasmi! Però egli aggiunge al mito, che ha ricevuto da altri, una coscienza filosofica profonda, fino allora sconosciuta: l'idea cioè che il pensiero dell'immortalità abbia il proprio oggetto adeguato; perchè, come potrebbe questo massimo tra i pensieri non esser la visione d'un che d'esistente, se è nell'essenza stessa del pensiero contemplare ciò che è? Tanto sarebbe dichiarare che il pensiero stesso sia un'illusione! Così la visione dell'oltretomba, adeguando l'esistenza all'essenza,

---

[1] Il principio dei contrarii, secondo cui nel divenire c'è passaggio da opposto a opposto, dalla vita alla morte, e viceversa, è considerato da Platone (*Phaed.*, 72 *a* sgg.) come un altro argomento per l'immortalità; ma è il meno stringente e non collima con gli altri.

[2] *Phaed.*, 114 *d*. Altre descrizioni dell'al di là si trovano nel *Fedro* e nella *Repubblica* (il mito di Er).

dà all' idealismo platonico la sua più profonda attuazione.

Ma il concetto dell' immortalità rappresenta, oltre che il culmine di questa fase speculativa, anche il principio di una crisi nel pensiero di Platone. Innanzi tutto, il dissidio tra ciò ch' è spirituale e ciò ch' è corporeo viene spinto fino all'estremo dualismo, non solo metafisico, ma anche morale, perchè l'uomo è portato alla svalutazione della vita terrena e dei fini che essa è destinata a realizzare. È questo il momento, che guardando alla sua origine si può chiamare *orfico*, guardando alla sua efficacia si può chiamar *cristiano* del pensiero platonico, in quanto è il fondamento e anzi l'anticipazione della metafisica cristiana. L'equilibrio della vita greca, già scosso in Socrate, è qui rotto bruscamente, e un estremo rigorismo morale subentra alla concezione armonica delle attività umane. Ma, come già Socrate, così neppure Platone può restare a lungo in una posizione tanto estranea alla mentalità del suo popolo. E in effetti le opere posteriori ci mostreranno la sua attività mentale rivolta al conseguimento di un nuovo equilibrio spirituale, che riabiliterà la vita sensibile, reintegrandola in quella visione razionale, che prima se n'era sdegnosamente appartata.

Ma la crisi del pensiero platonico non si limita a questo episodio della moralità, e coinvolge le basi stesse della metafisica delle idee. Il concetto dell' immortalità dell'anima è infatti un'affermazione dell' individualità e della personalità umana, che contrasta fortemente con l'oggettivismo del sistema delle idee. Come le idee oggettive e impersonali potrebbero porre in essere il miracolo della soggettività, che è l'anima? Questa, come principio di vita e di movimento, ha un'attività che manca alle

idee; ed è insita a ciò ch'è generato e corruttibile, senza tuttavia confondersi con esso: esempio mirabile di una essenza ideale che si esplica nella realtà sensibile, e che anzi con la propria attività teleologica crea ed organizza ciò ch'è sensibile. Non ci dà quindi l'anima umana un saggio, per quanto limitato, di quel còmpito che invano proponevamo alle idee: di spiegarci la formazione di ciò che ad esse è sottoposto? Inoltre, nella maggior parte degli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima, è implicita l'assunzione di una stretta affinità tra questa e le idee. Anzi, l'argomento tratto dalla semplicità dell'anima postula una vera e propria identità di natura. Tutto ciò è in aperto contrasto con la veduta platonica esposta negli stessi dialoghi (la *Repubblica* e il *Fedro*) che fa dell'anima una realtà composta di elementi sensibili e razionali e le attribuisce la funzione di creare una mediazione dialettica tra gli opposti mondi che s' incontrano in essa. In effetti, non bastano le idee a fondare la natura dell'anima; ma c'è bisogno di un mobile divenire, senza del quale la stessa identità della coscienza e tutti i valori permanenti dell'intelletto perdono ogni significato psicologico Ora, l'apparizione dell'anima individuale nel sistema platonico, e l'importanza che essa prende nel *Fedone*, segnano il punto critico di quel mutamento di prospettiva dell'idealismo, del quale abbiamo ripetutamente parlato, e che, pur senza intaccare la trascendenza delle idee, rappresenta l'inizio di un orientamento nuovo.

9. Il nuovo orientamento del sistema. — Se, di fronte al problema dell'anima e dei suoi rapporti con le idee, la crisi nel platonismo può venire sol-

tanto argomentata indirettamente, invece, rispetto ad altri problemi, essa ha un'ampia documentazione diretta. Nel *Parmenide,* si affollano i dubbi sulla possibilità di una partecipazione delle cose alle idee; nel *Sofista* e nel *Filebo* cominciano a maturare i frutti di questa scepsi dialettica; nel *Timeo* i risultati delle precedenti indagini convergono in una nuova costruzione sistematica.

I dubbi del *Parmenide* concernono i rapporti tra le idee e gli esseri particolari che di esse partecipano. Come sono concepibili delle specie separate dagl' individui? Una somiglianza separata dalle somiglianze che percepiamo? e così una giustizia, una bontà, una bellezza? [1]. Vi sono allora anche una specie fuoco, una specie acqua, separate dal fuoco e dall'acqua dell'esperienza? Quindi ancora, delle cose più ignobili e vili vi sono idee separate? Platone è costretto a negarlo; anzi, di tutto ciò che è meramente sensibile egli nega che si diano idee [2]. Ma come si spiega allora il sensibile, una volta privato di ogni essenza?

Inoltre, come può la specie restare una, partecipandosi ai molti? non si divide anch'essa, formando a sua volta una nuova moltitudine? [3] E se il rapporto tra la specie e gl' individui è quello dell'esempio all'esemplare, il giudizio sulla somiglianza di quello a questo non richiede a sua volta un' idea superiore che li compendii entrambi, e così progressivamente all' infinito? [4] Si dirà ancora, che ciascuna idea sia un pensiero, e come tale non si trovi fuori dell'anima.

---

[1] *Parm.*, 130 *b* sgg.

[2] Ibid., 130 *d*.

[3] Ibid., 131 *a*.

[4] Ibid., 132 *d* sgg. È il così detto argomento del « terzo uomo », che sarà poi ripreso da Aristotele contro Platone.

Ma allora non è necessario, o che tutto pensi, o che tutto sia pensiero, ma non pensato?[1]

E v' è di più: dato il concetto della separazione delle idee, la loro conoscenza adeguata trascende le nostre facoltà umane e non appartiene che a Dio; ma Dio a sua volta, in virtù della stessa separazione, non può avere scienza delle cose umane[2]. Donde una duplice trascendenza e inadeguatezza, che esaspera il dualismo tra le idee e gl' individui, portandolo fino all'assurdo.

Nella sezione che abbiamo esposta del *Parmenide*, le critiche alla dottrina delle idee sono formulate dal capo della scuola eleatica e rivolte a Socrate, come autore della dottrina stessa. Che si tratti di un'autocritica di Platone[3], e non di obiezioni ch'egli rivolga ad alcuni interpreti infedeli del proprio pensiero (com' è stato supposto da qualche storico) risulta chiaro dal contesto e dagli sviluppi successivi del suo idealismo. Ma v' è poi, nello stesso dialogo, un'altra sezione, che ha sollevato gravi difficoltà ermeneutiche. Dopo che le tesi idealistiche sono state poste in mora, vien presa in esame la stessa tesi eleatica, che immobilizza l'essere, privandolo di ogni articolazione logica. Nel nome di questo essere, Zenone aveva mostrato le aporie nascenti dall'unione degli opposti nelle cose sensibili; ed ora Socrate, rivolgendosi ai suoi contradittori, dice che il vero nodo della quistione non sta qui, ma starebbe nel poter mostrare che anche le idee siano capaci di mescolarsi e di dividersi, cioè assoggettarsi alla me-

---

[1] *Parm.*, 132 *b*.

[2] Ibid., 134 *d* sgg.

[3] Molto verosimilmente gli spunti di questa autocritica erano offerti a Platone dai Megarici, che erano i continuatori dell'eleatismo; forse perciò essa è stata posta in bocca a Parmenide.

desima legge di opposizione dialettica [1]. Parmenide, accettando la sfida di Socrate, gli offre una faticosa esercitazione logica, divisa in otto parti, in cui dimostra: che se l'Uno è reale, niente e tutto può essere affermato di esso e delle altre cose; che se l'Uno è irreale, tutto e niente può essere affermato di esso e delle altre cose. La discussione si conclude con risultati completamente negativi.

Sul valore di questa esercitazione, il giudizio dei critici moderni (come già quello degli antichi) è stato assai discordante. Hegel la riteneva il capolavoro della dialettica platonica; Wilamowitz la giudica un puro gioco di ginnastica mentale. Ma v'è una via di mezzo molto più accettabile. La discussione del *Parmenide* è certamente una esercitazione dialettica, senza risultati positivi; ma non è una esercitazione *in vacuo*. Essa è la controparte delle critiche eleatico-megariche contro l'idealismo platonico. Se quest'ultimo, col suo concetto della partecipazione, dà luogo a difficoltà gravi, a difficoltà anche maggiori vanno incontro le tesi eleatico-megariche, le quali fanno dell'essere alcunchè di rigido e d'irrelato [2]. E che questa interpretazione sia corretta, si argomenta da ciò, che l'esigenza d'istituire una relazione tra le idee, posta in forma negativa dal *Parmenide*, è accolta nel dialogo seguente, il *Sofista*, dove è introdotta una « comunione di generi », che intende risolvere il problema degl'interni nessi del mondo ideale.

---

[1] *Parm.*, 128 e sgg.

[2] A questa conclusione giungono, per la maggior parte, i critici contemporanei: v. p. es. DIÈS, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, 1909; LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti col problema del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Torino, 1920; CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.

Il *Sofista* a sua volta offre difficoltà d'interpretazione non meno gravi, per la sovrapposizione e l'intreccio di due piani mentali che contrastano tra loro. Vi troviamo innanzi tutto il problema, che già abbiamo incontrato nella *Repubblica* e nel *Fedro*, di creare una dialettica delle idee, che vinca il loro ipostatico isolamento; ma ve lo ritroviamo con una più chiara coscienza che l'intima comunione delle idee debba mediare e dirimere il conflitto tra due opposte concezioni filosofiche, ciascuna delle quali, presa per sè, si avvolge in insuperabili contraddizioni. Da una parte, v'è la tesi eleatica (coi suoi sviluppi megarici) che immobilizza il tutto, e, così facendo, cade nelle aporie segnalate dal *Parmenide*; dall'altra v'è la tesi eraclitea (o forse, con maggior verità, dei seguaci di Eraclito), che pone ogni cosa in movimento, ed in tal modo annulla la realtà in una serie di apparenze inafferrabili ed effimere. Si tratta di mediare l'una tesi con l'altra, di compenetrare il movimento e l'immobilità, il divenire e l'essere, in modo da conquistare una visione sintetica e dinamica del reale [1].

La comunione dei generi vuol essere l'appagamento di questa esigenza. Platone prende in esame cinque idee più generali, l'essere, l'identico, il diverso, il riposo, il movimento. Si può dire che esse comunichino tutte egualmente tra loro? No: il riposo, p. es., non è collegabile col movimento. Si dirà allora, che nessuna è in rapporto con l'altra? Ma in tal caso non si potrà dire neppure che il movimento sia, o che il riposo sia. Non v'è quindi che una terza ipotesi: che alcune idee possano comunicare ed altre no, allo stesso modo che le lettere

---

[1] *Soph.*, 249 *c d.*

dell'alfabeto non si collegano tutte indifferentemente, ma secondo certe regole grammaticali. Nel caso delle idee, le norme della comunione sono date dalla dialettica. Così p. es., l'idea dell'essere può servire da mediatrice dell'opposizione tra il movimento e il riposo, in quanto afferma l'esistenza dell'uno e dell'altro.

Col concetto della comunione dei generi sembra che il rapporto tra il mondo ideale e il mondo sensibile, che aveva dato luogo alle difficoltà del *Parmenide*, possa essere risolto. Già nel *Fedone* Platone aveva enunciato il principio che tutte le cose generate hanno origine dal concorso degli opposti: non che un contrario passi nel suo contrario, p. es. la grandezza nella piccolezza, che è impossibile; ma le cose sono capaci di accogliere l'uno e l'altro contrario, e quindi di formarsi e di svolgersi in conseguenza del loro contrasto [1]. Ora possiamo dire, seguendo gli svolgimenti del *Sofista*, che il movimento è e non è, in quanto partecipa dell'essere e del non essere [2]: una concezione esclusiva dell'essere, senza miscuglio col non-essere, lo renderebbe inesplicabile, o lo negherebbe addirittura, come lo negava la dialettica eleatica. Similmente può dirsi che il movimento è identico e non identico: l'apparente contraddizione è eliminata dal fatto che i due opposti non sono affermati nello stesso senso; ma il primo come partecipe dell'idea dell'identico, il secondo dell'idea dell'altro, del diverso [3]. In questa loro convergenza, gli opposti non sono da intendere come assolutamente opposti, nel qual caso si escludereb-

---

[1] *Phaed.*, 70 *e*; 102 *d e*; 103 *b*.
[2] *Soph.*, 256 *a*.
[3] Ibid.

bero; ma ciascuno come altro del suo altro, tale cioè che ne implica la presenza e l'azione. In questo senso, Platone enuncia, contro gli Eleati, il concetto che il non essere è, e che quindi la realtà è un miscuglio di essere e non essere: questo non essere è l'altro dell'essere[1], è l'inseparabile negatività, col cui concorso l'essere si genera.

Nel concetto della comunione delle idee alcuni interpreti, come il Ritter, il Ribling, il Fouillée, il Brochard, hanno creduto di vedere il definitivo superamento della precedente fase dualistica del pensiero platonico e l'avviamento deciso verso il monismo. Il mondo del divenire non è più qualcosa che sta a sè, in contrasto col mondo delle idee, ma risulta da un intreccio di note ideali; quindi si risolve in una integrale visione idealistica. Ora, non si può negare che Platone abbia avuto forse per un momento questa ambizione. Ma, da una parte, noi vediamo risorgere, in altri dialoghi seguenti, quel divenire che pareva assorbito nelle idee, con propri caratteri inconfondibili, quasi per segnalare che v'è in esso un residuo d'irrazionalità, che non si può in alcun modo risolvere nella razionalità del mondo ideale. D'altra parte, la comunione dei generi solo in apparenza instaura un dialettismo capace di fondare il divenire cosmico. Di essa possiamo in realtà dire quel che già dicevamo della sinossi e della dieresi, che è affetta d'irrimediabile staticità, perchè non v'è nulla, nella natura delle idee, che le porti a compenetrarsi l'una con l'altra. Occorre qualcosa di diverso da esse, che attraversando il loro inerte sopramondo, e riferendole a sè, come a

---

[1] *Soph.*, 258 *b*.

un centro vivo e dinamico, istituisca tra di esse degli attivi rapporti. E questo qualcosa non può essere che un principio vivente e animato.

Ora, l'apparente moto dialettico, che la comunione di generi lascia intravvedere, dipende dall'insensibile sovrapposizione di questo nuovo principio sullo statico piano delle idee. Nel *Sofista*, esso fa una fuggevole comparsa, quasi tra le pieghe del dialogo. A un certo punto vi si accenna a una concezione, secondo cui il conoscere è agire, l'essere conosciuto è patire. Di qui si argomenta che la conoscenza presupponga ragione e vita, e che ambedue risiedano in un'anima; non è perciò ammissibile che l'essere completo (τὸ παντελῶς ὄν) sia privo di movimento, di anima, d'intelligenza [1]. L'interpretazione di questo passo è molto controversa. Secondo lo Zeller ed altri, l'introduzione dell'« essere completo » segnerebbe l'inizio di una trasformazione delle idee in forze coscienti ed animate. Ma noi sappiamo che la natura delle idee non comporta un tale mutamento; e questa impossibilità ci è confermata dalla riapparizione delle idee, nel *Timeo*, coi loro caratteri immutati. Il Diès invece sostiene che la nuova definizione dell'essere sia data soltanto come provvisoria, ed abbia una funzione non dottrinale, ma « argomentativa » [2]. Ma neppure questa interpretazione regge, perchè l'apparizione del principio animato, fugace nel *Sofista*, ritorna e si consolida nel *Filebo* e nel *Timeo*. Essa non è dunque un espediente del dialogo, ma l'inizio di un orientamento nuovo del sistema, che ha per centro, non più le idee, le quali persistono nella loro struttura inalterata,

---

[1] *Soph.*, 248 *d e*.
[2] Diès, op. cit., V.

ma l'anima, l'intelligenza, Dio, come esseri viventi, capaci di effettuare quella sintesi degli opposti, a cui la nàtura delle idee si rivelava inadatta.

Ma già nello stesso *Sofista*, la presenza del nuovo principio non è così labile, come crede il Diès. Essa si riafferma, benchè sotto il velo dell'anonimo, nella spiegazione dei rapporti tra la verità e l'errore. Noi abbiamo già esaminata la dialettica dell'essere e del non essere, in quanto dipendeva dalla dottrina della comunione dei generi. Ciò che ad essa, pur nell'apparenza di un movimento, dava un carattere statico, era la mancanza di un principio attivo, capace di porre in rapporto le due determinazioni opposte. Ora, quello stesso schema dialettico, riferito all'attività giudicante dell'anima (che è l'espressione umana del παντελῶς ὄν), prende un ben diverso rilievo. L'errore è il non essere, inteso come l'altro dal vero, eppur mescolato con esso nei giudizi degli uomini [1]. Dove risiede la sua negatività? Ogni giudizio consta di due parti: nome e verbo, l'uno esprimente il soggetto, l'altro l'azione. La differenza dei due giudizi seguenti, il primo vero, il secondo falso: Teeteto siede, Teeteto vola, sta in ciò che il primo prédica di Teeteto cose che sono, il secondo cose che non sono. Ma, e qui è l'essenziale, le cose che non sono vengono tuttavia predicate come esistenti [2]. Il non essere del giudizio non è dunque il nulla, ma l'altro dall'essere, affermato tuttavia come essere; e poichè l'essere è mentale, il suo altro non può essere che sensibile. Donde la conclusione che il falso nasce dall'incontro del sensibile col mentale nel giudizio [3].

---

[1] *Soph.*, 260 *c* sgg.
[2] Ibid., 262 *a* sgg.
[3] Ibid., 264 *a b*.

Con la dottrina della negatività dell'errore, e della sua necessità (perchè l'uomo non è puro intelletto, ma intelletto e senso), è aperta la via alla concezione della verità, come processo di ricerca, come superamento dell'errore: una concezione dinamica della generazione dei discorsi e delle scienze; mentre l'idea di una verità pura e senza miscuglio con l'errore sarebbe un'estatica contemplazione, senza sforzo e senza lavoro, una rivelazione intuitiva e immediata. L'errore infatti non ha posto nella dottrina delle idee per sè presa, come ci si presentava nel secondo stadio della filosofia platonica; esso ha luogo nel giudizio, nell'attività che afferma e che nega, e che procede per via discorsiva e riflessiva. Noi abbiamo qui la prima conferma del mutamento di prospettiva nella filosofia platonica, a cui abbiamo precedentemente accennato, da un punto di vista noetico a un punto di vista dianoetico [1]. L'attività giudicante, che nel primo caso era svalutata e sottoposta all'immediata apprensione, intuitiva e mistica, della verità, ora vien collocata al centro dell'interesse filosofico, che s'è spostato dal sistema trascendente delle idee al principio immanente dell'anima [2]. E mentre prima la conoscenza era considerata come una passione, che l'anima subisce per opera di un immutevole oggetto, ora è considerata come un'azione, che s'imprime anche sull'oggetto e lo modifica [3].

---

[1] Il mutamento è segnalato anche da C. Ritter, *Platon*, II, 1923, p. 286.

[2] Questo nuovo apprezzamento del giudizio, della opinione vera, è dato, anche prima che nel *Sofista*, nel *Teeteto*.

[3] *Soph.*, 248 *d*. Il conoscere è azione che è patita dal conosciuto. Perciò l'essenza, nella misura in cui è conosciuta nell'atto della conoscenza, bisogna che sia mossa, perchè passiva. Una ulteriore qui-

Un passo anche più deciso in questo stesso senso è compiuto dal *Filebo*. Qui la dialettica dell'essere e del non essere s'innesta con un altro problema di grande importanza, già trattato dai Pitagorici e dagli Eleati, che ne avevano tentato opposte soluzioni. Si tratta del problema del finito e dell'infinito. L'infinito è l'indeterminato, l'ἄπειρον della fisica pitagorica; esso è ciò che non tollera misura, ma varia soltanto per intensità. Al concetto del finito (πέρας), appartiene invece tutto ciò che è suscettibile di numero ed è quindi intrinsecamente determinato. L'idea di una mediazione tra questi opposti è suggerita a Platone dall'analogia delle arti, particolarmente della musica, dove l'armonia sorge da un contemperamento di toni opposti[1], dove il numero, il rapporto, definisce e accorda i suoni. Ma questa analogia, che da sola non sarebbe di alcun valore, è avvalorata da una poderosa argomentazione. Il senso ha il carattere dell'infinità, sia per la sua indeterminatezza, sia perchè non comporta misura quantitativa, ma soltanto una qualità intensiva. L'intelletto ha invece il carattere della finità, in quanto è essenzialmente rapporto, e cioè delimitazione e definizione del proprio oggetto. Posti così i termini, entrambi di carattere spirituale, il problema del τρίτον γένος, del risultato della loro fusione, diviene di una grande chiarezza e si avvia da sè medesimo verso la soluzione.

Platone lo esamina nel *Filebo* da un punto di vista particolare, che per lui è di gran momento:

---

stione è se i due punti di vista siano conciliabili. Evidentemente non del tutto; ma Platone non s'è proposto il problema, fino a qual punto la concezione delle idee trascendenti potesse accordarsi col principio dell'animazione e dell'attività giudicante.

[1] *Phileb.*, 26 *a* sgg.

dall'aspetto cioè della moralità. Come sappiamo, egli nel *Fedone* era giunto a un dualismo estremo tra i sensi e l'intelletto, per cui la moralità della vita veniva fatta consistere nella mortificazione completa di tutto ciò che è corporeo e terreno. Qui egli invece tenta una composizione del conflitto, in un'idea che armonizzi i termini antitetici. La sensibilità nel suo aspetto pratico, si chiama piacere (ἡδονή); l'intelletto, saggezza (φρόνησις); l'una ha il carattere dell'infinità, l'altro della finitezza. Ora, il problema può enunciarsi così: limitare il piacere è forse distruggerlo? o non è piuttosto un conservarlo?[1] Un uomo che si proponga come fine della vita il puro piacere sensibile, senza nulla di ragionevole, si dà un còmpito assurdo, che si annulla da sè medesimo. Già il semplice ricordo del piacere gli è precluso, perchè nella memoria il piacere non è più immediato, ma idealizzato, riflesso. Nè gli soccorre l'intelligenza per discernere, nè il giudizio per valutare, nè la scienza per coordinare. « Ma non avendo nè intelligenza, nè memoria, nè scienza, nè giudizio, è una necessità che, privo com'è di ogni riflessione, egli ignori perfino se ha del piacere o no »[2]. Questa vita, soggiunge argutamente Platone, può essere appropriata a un'ostrica, non a un uomo! La necessità di compenetrare di ragione e di saggezza il senso scaturisce dunque immediatamente dalla dialettica del piacere. E, poichè il piacere è sempre in via di generazione e mai nello stato di esistenza[3], mentre la ragione è ingenerata ed eterna, la portata della sintesi diviene ancora più vasta, in quanto

---

[1] *Phileb.*, 26 *b*.
[2] Ibid., 21 *b* sgg.
[3] Ibid., 54 *d*.

mira a rifondere insieme tutto ciò che la precedente speculazione platonica aveva separato. La presenza della ragione nell'orizzonte sensibile ha per il senso il valore di un riconoscimento e insieme di un limite; la ragione è infatti essenzialmente teleologica, agisce cioè in vista del bene, e quindi dà a tutti gl' impulsi dello spirito la graduazione che loro compete nel concerto della vita totale.

Questo nuovo orientamento dell'etica platonica è un più completo e vero riconoscimento della realtà morale dell'uomo; la sanità, la virtù, la saggezza, non si esplicano nella rinunzia, nel vano tormento della carne, che è pur tanta parte di noi stessi, ma nel saggio possedimento di questa forza, che, compresa nelle più alte finalità dell'anima, si purifica e palesa la sua intima spiritualità. La purificazione non è un privilegio dell'ascetismo, dove anzi si vanifica e perde ogni vitale efficienza, ma si compie senza diminuizione dell'uomo, compenetrando di una più alta e degna finalità la parte più bassa e peccaminosa della sua natura, che un superficiale giudizio pretenderebbe doversi affatto bandire.

Ma il problema del rapporto tra il finito e l' infinito non ha un valore limitato alla concezione della moralità; esso ha ancora una vasta portata metafisica. Già i Pitagorici e gli Eleati avevano compreso nell' idea dell' infinito e del finito la realtà universale, dagli uni concepita come illimitata estensione, dagli altri come avente limiti definiti. Riprendendo le due tesi, con profonda coscienza della loro sostanziale unità, Platone si rappresenta l'universo come sintesi del finito e dell' infinito, come il τρίτον γένος, che riassume le esigenze dei termini anta-

gonistici. Questa visione non è più il sistema ipostatico delle idee, bensì l'universo mobile e generato il massimo organismo, in cui vivono gli organismi particolari, che ne traggono la vita e l'alimento.

Ma in virtù di quale principio avviene la compenetrazione del finito e dell'infinito? Quale è il quarto genere che crea dal finito e dall'infinito il loro composto? Nell'organismo umano noi sappiamo che l'anima è la forza organizzatrice e sintetica che fa convergere nella sua finalità razionale l'azione dei contrari. L'anima umana dunque postula un'anima universale, dominatrice e regolatrice dell'organismo universale. Ma chi ce ne testimonia l'esistenza? Nell'organismo particolare, l'anima si palesa come causa teleologica e intelligente; allo stesso modo, noi vediamo esplicarsi, nell'universo, una causa finale che penetra tutte le cose, una saggezza universale sempre presente nell'infinita varietà delle sue forme, E potrebbe esservi saggezza e intelligenza dove non c'è anima? Dunque, v'è un'anima universale, in cui s'accentra tutta la realtà, come nell'anima individuale si accentra il nostro organismo [1].

Questo concetto è di grande importanza. Noi qui troviamo quell'attività di cui mancava il sistema delle idee, che giova a spiegarci la formazione delle cose particolari secondo il modello ideale. Alla sola intelligenza, come attività vivente, si può attribuire una virtù generatrice: intelligenza e causa fanno tutt'uno, secondo Platone [2]. Al contrario le idee, essendo meri intelligibili, sono necessariamente sterili e inattive. La forza dell'attività mentale si perde infatti nei suoi prodotti, la vita del pensiero si annulla

---

[1] *Phileb.*, 20 *a* sgg.

[2] Ibid., 31 *a*: νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενής.

nel pensato; e le idee, come sappiamo, non sono che un pensiero già pensato, da una immobile e vuota eternità.

Con la scoperta dell'intelligenza, come causa attiva e finale, ci è spianata la via alla comprensione del dramma della generazione universale, che forma il tema del massimo dialogo platonico: il *Timeo*.

10. Il sistema filosofico del Timeo. — Il protagonista metafisico del *Timeo* è il demiurgo, l'autore del mondo, che, secondo il modello trascendente delle idee, plasma e foggia, dalla materia caotica del divenire, il cosmo ordinato e armonico. Convergono qui, in questo foco, tutti gli elementi del pensiero platonico e tutte le esigenze che lo hanno spinto a volgersi dal sistema statico delle idee, esposto nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, verso il dinamismo della generazione e della creazione. Le idee sono tuttora immobili e fisse; il divenire è ancor esso il mobile mareggiare eracliteo dei fenomeni; ma al di sopra di quella stabilità e di quella fluttuazione, pur sempre presenti, è sorta l'esigenza nuova di una sintesi, di una compenetrazione, per cui il fenomeno assume la consistenza dell'essere, il mutevole dell'eterno.

E il demiurgo rappresenta, in questa fase del pensiero platonico, il fattore della sintesi: egli presuppone insieme il mondo delle idee e quello del divenire, senza identificarsi nè con l'uno nè con l'altro, ma pur ricevendo l'influsso di entrambi. Egli non si confonde con l'idea suprema del Bene, che sta al vertice della piramide delle idee; ma ha una personalità, sia pure mitica, ed è il dio buono, il padre, diverso dalle precedenti ipostasi, come l'in-

dividuazione del soggetto buono dal bene. Che cosa ha giovato a dargli questa personalità? Noi possiamo rispondere per argomentazione indiretta, riflettendo sulle tappe intermedie che separano e congiungono i due periodi della speculazione platonica. Abbiamo già visto come sul sistema originario delle idee sorgessero problemi nuovi, incapaci d' inquadrarsi esattamente in esso: così il problema di attribuire un principio causale al mondo; quindi, quello di concepire un' intelligenza che impersoni siffatta forza causale; e tutto ciò, sotto l' impulso del bisogno fondamentale di trovare una mediazione tra i fenomeni e le idee. Ma le idee sono irrimediabilmente meri intelligibili, oggetti razionali a cui la nuova esigenza è estranea; di qui la necessità che questa si personifichi in qualche modo *a latere*, e che attinga insieme con la razionalità e la trascendenza delle idee, anche elementi estranei ad esse, e cioè quell'attività, quel movimento, che è proprio del sottoposto mondo del divenire, o almeno ne forma la più alta espressione. Nasce così la figura alquanto ambigua del demiurgo, che Platone riveste col velo discreto del mito, quasi per sanarne la *generatio aequivoca*.

Dato questo suo carattere, è vano domandarsi quale sia il preciso rapporto tra il demiurgo e le idee, e se le idee siano fuori o dentro dell' intelletto divino: una precisa risposta a questo quesito non può ottenersi se non interpretando Platone col platonismo, col neo-platonismo o addirittura col cristianesimo; mentre in lui non v'è ancora che lo spunto vago e incerto dello spinoso problema che affaticherà molte generazioni filosofiche. Noi possiamo valutare la scarsezza di consistenza di questa figurazione platonica, considerando che il concetto del demiurgo

occupa nella metafisica del *Timeo* lo stesso posto intermedio tra le idee e il mondo del divenire che nella psicologia della *Repubblica* occupava il concetto dell'anima, tra le idee e i sensi. Solo nel mezzo sta l'attività vivente, che è estranea al mondo puramente ideale, il quale si esaurisce in una inattiva contemplazione di sè medesimo. Ma l'essenza intermedia non ci viene mai data da Platone come un superamento dell' idea astratta, benchè essa porti con sè una tale esigenza: quindi una continua oscillazione, che in rapporto al problema dell'anima ci viene chiaramente testimoniata, tra il concetto dell'anima come essenza semplice e individua, a cui noi saremmo pertanto tentati di attribuire le idee a guisa di un termine immanente alla sua attività, — e dell'anima come modellata sulle idee, e cioè termine e momento a sua volta di un'azione trascendente. In maniera analoga, mutati i termini e la rispettiva efficacia, sta il demiurgo nella propria sfera di azione; e nell'un caso e nell'altro la contraddizione dei due motivi del pensiero platonico ha la sua sanatoria apparente in un atto di fede, in un postulato religioso, tanto di un'anima individuale e personale, come gli veniva offerta dalla misteriosofia del tempo, quanto di un Dio creatore e padre, apparizione non meno inesplicabile nel suo sistema delle idee.

Dato questo carattere e questo significato del demiurgo, si spiega quale possa essere l'opera sua. Egli non è un creatore, nel senso che noi moderni, venuti su dal cristianesimo, possiamo dare a questo termine, e cioè non costituisce dal nulla o da sè stesso le cose; egli è bensì l'ordinatore e l'organizzatore di qualcosa già preesistente, e per l'appunto di quel divenire informe e caotico che esisteva fin dal

principio, come egualmente esisteva la realtà immobile ed eterna delle idee[1]. La sua azione consiste nel plasmare il primitivo caos secondo il modello delle idee e nel formarne un cosmo. Il demiurgo è pertanto ancora un artefice, secondo l'analogia delle manifatture umane; e il racconto dell'opera sua è quindi concepito nella forma tradizionale della cosmogonia, come spiegazione di un passaggio graduale dall' informe al formato, dal caos al cosmo. Platone ci descrive vividamente quello stato originario di confusione e di disordine di cui attinge l' immagine ai naturalisti presocratici, e anche più in là, alle rappresentazioni religiose popolari, e la trasmette a sua volta ai successori, che la custodiranno (si ricordi la *sylva* dei platonici medievali) anche quando la coscienza filosofica e l' intuizione religiosa l'avranno resa superflua.

C' è però nell' immagine del divenire, come ci si presenta in Platone, qualcosa non del tutto mitica e fantastica. Al mito appartiene certamente la rappresentazione popolare di un caos iniziale, che viene temporalmente anteposto alla formazione del cosmo[2], mentre, come avremo occasione di vedere tra breve, il tempo non nasce che col mondo ordinato dal demiurgo[3]. Ma insieme non si può discono-

---

[1] *Tim.*, 52 *d*.

[2] *Tim.*, 52 *d* « vi era l'essere, il luogo e il divenire, anche *prima* che vi fosse il cosmo ».

[3] La contraddizione tra la preesistenza del mondo all'opera del demiurgo e la veduta che il tempo è stato creato col mondo, è stata vivamente sentita dagl' interpreti di Platone, fin dall'antichità. Aristotele interpretò la dottrina nel senso che il mondo avesse avuto un'origine; i neoplatonici, pur riconoscendo che questa interpretazione risponde alla lettera del testo platonico, attribuirono le locuzioni di Platone a ragioni di pura convenienza espositiva. In realtà, da un punto di vista razionale, non si può ammettere che, poichè il tempo si genera col mondo, si dia uno stato del mondo anteriore all'opera

scere lo sforzo del pensiero platonico per idealizzare i dati empirici della leggenda cosmogonica, e quindi per elevarli ad una formulazione concettuale, eliminando le aporie dell' immaginazione ingenua. Così la presupposizione del divenire e dell'essere (cioè del mondo delle idee) viene in qualche modo, se non totalmente, corretta, con l' introdurre un rapporto dialettico dei due termini, in modo che la loro preesistenza assume un certo valore trascendentale, come quello di momenti ideali della sintesi cosmica effettuata dal demiurgo. Tuttavia il mito continua a intrecciarsi col ragionamento; ed è forse in questo connubio l'aspetto più caratteristico della personalità mentale di Platone.

Le considerazioni precedenti ci spianano anche la via a comprendere il carattere logico del racconto della creazione che è nel *Timeo*. Non opera puramente concettuale e scientifica, perchè non si dà scienza se non di quello che eternamente è, non una successione frammentaria d' impressioni sensibili immediate, che potrebbero ritrarre soltanto il mondo caotico della generazione; ma bisogna concepire un discorso intermedio tra l'una forma di conoscenza e l'altra, com' è intermedio, tra l'essere e il divenire, l'oggetto a cui quel discorso deve tendere. E nel mezzo, tra la scienza e la sensazione, sta per l'appunto l'opinione, che ritrae il probabile, il verosimile e lo conferma con la forza della credenza, se non con le argomentazioni della scienza[1]. L'oggettivismo del sistema platonico rivela qui un suo

---

demiurgica; ma nella concezione platonica sopravvivono molti elementi mitici delle vecchie cosmogonie, non del tutto riassorbiti dalla ragione speculativa, che danno un fondamento di realtà a quella preesistenza.

[1] *Tim.*, 29 *b.*

aspetto sommamente caratteristico, col dare anche al mero probabile una propria adeguazione oggettiva; col farne un riflesso, un'immagine, nel conoscente, di una probabilità intrinseca nella cosa stessa che viene conosciuta. Cosicchè la graduazione delle forme del sapere, dalla sensazione, all'opinione, alla scienza, si modella sopra le graduazioni dell'essere e trova pertanto la sua spiegazione ultima nella cosmologia piuttosto che nella psicologia.

Noi daremo ora un saggio del come il discorso proceda. Cominciamo, dice Platone[1], col distinguere le due cose seguenti: che è mai ciò che esiste dall'eternità, senza aver mai avuto origine, e che è ciò che nasce e rinasce incessantemente, senza mai esistere? L'uno è ciò che vien compreso razionalmente dal pensiero ed è sempre identico; l'altro è ciò che forma oggetto dell'opinione sensibile e irrazionale. Ora, tutto ciò che nasce procede necessariamente da una causa; perchè nulla di ciò che è nato può esser nato senza causa. Il mondo è nato; infatti è visibile, tangibile e corporeo. Son queste altrettante qualità sensibili, e ciò ch'è sensibile, come s'è detto, nasce e perisce. Ma ciò che nasce deve avere una causa; quale è dunque la causa del mondo? e quale è il modello che questa causa ha seguìto? L'artefice che, l'occhio sempre intento alla realtà immutevole, servendosi di un tale modello, ne riproduce l'idea e la potenza, non può non produrre un'opera di una bellezza compiuta; mentre, se ha l'occhio intento a ciò ch'è generato e transeunte, non farà nulla di bello.

---

[1] *Tim.*, 27 *d* sgg.

Ora, l'artefice del mondo è Dio, il demiurgo; e la sua saggezza e la bellezza sovrana della sua opera ci attestano che nel compierla egli si è attenuto al modello incorruttibile ed eterno. Il mondo visibile sorge così a imitazione delle idee. Come suprema bontà, esente da ogni odio, Dio volle che le cose fossero buone e belle; e pertanto, dalla massa caotica del divenire, che si agitava senza freno nè regola, egli fece uscire l'ordine, pensando che fosse migliore del suo contrario [1]. Inoltre, perchè il mondo fosse simile in unità all'essere perfetto, egli non ne fece due o più, ma quel solo ed unico, oltre del quale non ve ne sarà altro [2]. E volle che la sua opera fosse sufficiente a sè stessa, senza aver bisogno di soccorso estraneo: pertanto la formò come un perfetto organismo, che dotò di un'anima diffusa per il corpo, ed a cui diede una forma arrotondita e sferica; sì che ne fece un globo girante sopra sè medesimo, un mondo unico, solitario, sufficiente a sè per sua virtù propria, non bisognevole di altro che di sè, cosciente e amante di sè stesso [3].

Così prospettato, nelle linee generali, il piano della creazione, passiamo ai particolari dell'esecuzione. Posto che il mondo sia un organismo, cioè formato di anima e corpo, viene la necessità di spiegare di che cosa risultino composte queste parti. L'anima del mondo è un composto dei due principii fondamentali, l'identico e il mutevole, l'idea e il divenire. Dagl' ingredienti di cui consta, si spiegano i suoi caratteri dell'uniformità e della varietà; e dalla

---

[1] *Tim.*, 30 *a*.

[2] Ibid., 31 *b*. L'opinione che siano infiniti i mondi, soggiunge Platone con allusione evidente a Democrito (ibid., 55 *d*), è di tale che non ha finito d' imparare ciò che conviene sapere.

[3] Ibid., 34 *b*.

posizione intermedia che occupa tra l'uno e l'altro, ci si rende ragione del confluire in essa, in una mobile sintesi, delle opposte determinazioni ideali e sensibili.

La funzione dell'anima universale, in questo sistema, è quella di un principio cosmico, e solo indirettamente di un principio psicologico. Sotto il primo aspetto, essa è il motore dell'universo, ed imprime al corpo del grande organismo due sorte di movimento, uniforme e variabile, in conformità della propria costituzione [1]. Mediatamente poi, a queste due forme di moto corrispondono nel soggetto conoscente le due forme note di conoscenza, il sapere scientifico e la percezione sensibile. Come causa del movimento del mondo fisico, l'anima imprime al sistema cosmico uno spiccato indirizzo teleologico: la sua attività è infatti intelligente e muove le cose in vista dei fini che debbono realizzare. Di qui, il sistema platonico della natura è tutto decisamente improntato al finalismo causale e spiega l'accadere dei fenomeni, in opposizione con gli atomisti, mostrando che in ciascuno di essi il concorso degli elementi costitutivi si verifica secondo un piano ideale, in cui esso è già anticipato nella piena organicità della sua struttura; e rispettivamente il concorso dei vari fenomeni è subordinato alla finalità di quel più vasto complesso fenomenico che è destinato a realizzare.

---

[1] L'anima cosmica, non diversamente da quella individuale, è una medietà dialettica. Nella sua funzione astronomica, all'elemento 'identico' di cui essa consta, corrisponde il moto del cielo delle stelle fisse, da destra a sinistra; all'elemento 'diverso', il movimento dei pianeti, in senso inverso. E mentre il primo si svolge in un unico ciclo, l'altro si divide in sette cerchi diseguali. Come osserva giustamente il TAYLOR (*Plato*, p. 445), Platone parla di circoli, non di sfere celesti. Le sfere astronomiche appartengono alla concezione di Eudosso e di Aristotele.

Ma il finalismo sottentra integralmente al meccanismo, oppure gli lascia una propria, se pur ristretta, sfera di azione? Per rispondere, bisogna esaminare se l'azione teleologica dell'anima del mondo possa esercitarsi incontrastatamente sul corpo; e quindi, se questo ultimo, nell'intimità della sua costituzione, si lasci del tutto assimilare al principio animato.

Di questa ulteriore indagine, Platone ci espone il risultato piuttosto che il travaglio della ricerca. Egli si era inoltrato, sulla via della speculazione cosmogonica, con la scorta di due soli principii, l'essenza immutevole delle idee e il divenire fluente e mutevole. Con questi aveva spiegato la formazione dell'anima del mondo, con questi aveva tentato i primi saggi di una spiegazione del mondo corporeo. Ma, spingendosi più innanzi, aveva dovuto accorgersi della presenza, nei corpi, di un residuo irriducibile alla pura dialettica dell'essere e del divenire, di qualcosa che servisse di sostegno al divenire e fondasse, quasi al di sotto del continuo fluire, la stabilità del mondo corporeo.

Seguiamo più da vicino il testo platonico. Che cosa ci manifesta il divenire? Prendiamo un corpo, l'acqua, p. es.: da liquida che è, noi la vediamo rapprendersi, diventar solida, e quindi fondersi e assottigliarsi più ancora, diventar aria, e questa fuoco; poi nuovamente, il fuoco condensato e spento andarsene in forma di aria, e di nuovo l'aria stipata farsi nuvola o nebbia, e questa poi ancora più condensata scorrere liquida, per petrificarsi infine, nel corso ciclico del divenire [1]. Ogni singolo stadio del processo è dai noi contrassegnato con

[1] *Tim.*, 49 c.

tale e tal nome; eppure c'è nei continui trapassi qualche cosa che non è in alcun modo contrassegnata, e che è il fondamento stesso, identico e immobile, di quel passare in altro. Essa è ciò che, nelle trasformazioni, non esce mai dalla propria natura: infatti riceve sempre in sè tutte le cose e non prende giammai alcuna forma somigliante alle cose che entrano in essa [1]. Perciò noi non la diciamo nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè altro che nasca da questi elementi o da cui questi nascono, ma piuttosto una specie invisibile e amorfa, capace di qualsiasi contenuto, e che partecipa in un certo povero modo dell' intelligibile [2].

E più innanzi Platone, dando un nome a questo « *quid* » lo chiama spazio e lo pone accanto ai due principii già posti, ai quali gli appare irriducibile. Così stando le cose, egli dice [3], bisogna convenire, che una è la specie che è sempre allo stesso modo, ingenerata, indistruttibile, che nulla riceve dal di fuori, nè trapassa in altro, ed è invisibile e impercettibile ai sensi: essa è quella che toccò all' intelligenza in sorte di contemplare. Ed una seconda ve n' è sensibile, generata, agitata continuamente, che ha origine in qualche luogo, e di nuovo perisce, ed è conquistata dall'opinione sensibile. Infine, v' è una terza specie, lo spazio (χώρα), che mai perisce e che serve di teatro a tutto ciò che comincia ad essere: impercettibile ai sensi e tuttavia percettibile a una sorta di intelligenza spuria. Noi l' intravvediamo come in un sogno; e diciamo che tutto ciò che è deve essere in qualche luogo, deve occupare un certo

---

[1] *Tim.*, 50 *c*.
[2] Ibid., 51 *a*.
[3] Ibid., 52 *a* sgg.

spazio, mentre ciò che non è nè sulla terra, nè in altro luogo sotto il cielo, non è nulla.

Ma, ciò che Platone chiama spazio (χώρα) è forse lo spazio come noi intendiamo, almeno in un significato naturalistico? o non è piuttosto la materia, come i primi passi platonici citati (a proposito delle trasformazioni dei corpi) lasciano intravvedere? I commentatori si sono gravemente affaticati su questo problema, trasferendo nei nomi di spazio e materia ciò che la suggestione del contenuto scientifico moderno attribuiva ad essi[1]. Ora è indubitabile che Platone non potesse significare con quell'oscuro *quid*, che forma il residuo della sua particolare speculazione, nè la materia della concezione scientifica moderna, nè l'estensione dei cartesiani, che formano momenti o residui di altri procedimenti mentali. La χώρα platonica dev'essere pertanto riconosciuta per quel che ci vien dato dalla stessa velata formulazione platonica: come quel fondo comune e indiffe-

---

[1] Secondo lo Zeller, il Baeumker, il Windelband ecc., la χώρα corrisponde allo spazio dei geometri e prelude all'estensione dei cartesiani. Ma le espressioni di cui Platone si serve e il grado di consapevolezza storica del problema che egli ha potuto raggiungere, non consentono di attribuirgli, senza limitazioni, una dottrina così moderna. L'Ueberweg e il Gomperz, fondandosi sull' interpretazione aristotelica che identifica la χώρα con la ὕλη, ne fanno una materia primaria. Ma il termine ὕλη ha un significato schiettamente aristotelico, e a ogni modo si tratta, in questo caso, di una ὕλη ἀσώματος, più vicina a ciò che noi intendiamo per spazio, che non a ciò che chiamiamo materia. Il Brochard l'assimila alla natura del divenire, dell' indefinito, dell'‘altro’ ma non si comprende allora qual bisogno avrebbe avuto Platone di distinguerla, come un terzo genere, dal secondo. Il Rivaud si sforza di dimostrare che la teoria della χώρα non ha rapporto diretto col problema della materia o del divenire, e che costituisce un'addizione estranea al sistema, poichè nel *Timeo* v'è tutta una fisica indipendente dalla χώρα. Ma così si perde proprio ciò che fa il pregio e l'originalità della fisica platonica di fronte alle fisiche precedenti. Tutte queste divergenze degl' interpreti si spiegano con la grande indeterminatezza del concetto intravvisto da Platone.

renziato, dove si possono identificare egualmente le caratteristiche della materia e dello spazio: non pura materia, posta come una realtà del tutto concettuale, fuori di ogni rapporto con la sensibilità, perchè ha ancora un innegabile residuo sensibile, e, dalla negazione stessa di ogni caratteristica sensibile, trae ancora con sè qualcosa di pertinente ai sensi: quell'apparenza velata, indistinta, distesa quasi in uno spazio annebbiato. Ma, nel medesimo tempo, la χώρα non è il puro spazio, la semplice estensione matematica, privata di ogni consistenza materiale e corporea: sulla spazialità essa porta l'incremento della quantità meccanica.

Noi possiamo individuarla come l'unità ancora indifferente e neutra dello spazio e della materia. Giova qui ricordare l'analogia del pitagorismo, dove, come s'è visto, il numero non è pura e astratta quantità, ma quantità estesa e spaziale. Similmente la χώρα, che all'ἀρχή dei pitagorici è unita da un vincolo assai più stretto che non la mera analogia, contiene in sè la radice di ciò che, differenziandosi nel successivo sviluppo filosofico, sarà lo spazio e la materia, la pura quantità matematica e la quantità meccanica.

Questo appare tanto evidente, dal *Timeo*, che con la stessa assunzione della χώρα vien fatto contemporaneamente posto, nel sistema platonico della natura, al meccanismo e al matematismo: il primo, che contempera l'azione delle cause finali con quella delle cause meccaniche; il secondo che rivela, nelle composizioni più elementari delle figure dello spazio-materia, la formazione degli elementi naturali e dei loro aggregati.

Sotto il primo aspetto, la materia è, di fronte al demiurgo, una concausa del mondo, di valore e dignità secondari, ma tuttavia irriducibili e ineli-

minabili. Dio e la materia[1]: ecco i due poli tra i quali si moverà fino alla fine il pensiero greco; e per alta che sia l'idea di Dio e della causalità teleologica che s'impersona in lui, non è mai tale da sopprimere o risolvere la necessità d'esistenza d'una materia indipendente. Tra le cause finali e le cause meccaniche, il lavoro cosmico è diviso e distribuito: alle prime spetta il còmpito di dirigere e regolare le varie forze secondo il loro piano ideale; ma il lavoro, direi quasi, manuale della costruzione spetta alle cause secondarie e meccaniche.

Il mondo è un misto d'intelligenza e di necessità; però questa è asservita ai fini di quella ed ha un valore puramente strumentale e sussidiario. Questa conciliazione dei due ordini di cause ha tuttavia un significato idealistico notevole: noi vedremo anche altri pensatori, fino ai più recenti, farne un tema preferito delle loro indagini, ed affermare con coscienza sempre più intima, che instaurare il regno dell'intelligenza nella bruta materia non significa ripudiare ciò che la paziente opera delle scienze naturali ci rivela intorno alle cause meccaniche che dominano la materia; significa, anzi, sublimare i risultati di queste ricerche, includendoli in un concerto di azioni più elevate, e quindi sublimare la

---

1 Oltre la così detta materia primaria (che è la χώρα) v'è nel *Timeo* l'addentellato alla concezione di una materia secondaria, costituita dal « visibile che si agita confusamente » (*Tim.*, 30 *a*) e che è il flusso del divenire che riempie lo spazio. Ma non è il caso d'introdurre un nuovo nome, che Platone non ha usato, per esprimere una cosa che ha già una denominazione e una posizione propria nel sistema del *Timeo*. Un'altra quistione oziosa, connessa alla precedente, è quella che pretende di far scaturire il moto irregolare che precede la formazione del cosmo, da un'anima malvagia, di cui non v'è cenno nel *Timeo*, e che è citata, solo a titolo « argomentativo » nelle *Leggi* (X, 896 *e*).

stessa natura, riassumendone le immense forze in un unico pensiero, che l'adegua a noi, e con noi a Dio[1].

Nel sistema platonico della natura, noi abbiamo il primo tentativo di un'interpretazione matematica della fisica. Poichè a fondamento dei corpi sta la materia, nella sua figurazione spaziale, e questa si lascia decomporre e ricostruire geometricamente, è trovato così, in ciò che pareva più riluttante all'azione delle idee, il mezzo e il tramite della loro efficacia sul mondo della natura. I rapporti matematici hanno infatti un carattere razionale, e quindi la natura dei corpi, espressa per mezzo di essi, può facilmente piegarsi alle esigenze razionali degli esemplari ideali. Platone decompone lo spazio-materia in superfici elementari semplici e indivisibili, che hanno nella sua fisica la stessa funzione degli atomi nella fisica democritea. Esse hanno forma di triangoli, e dalla loro diversa composizione stereometrica si spiega la formazione degli elementi più complessi, e cioè il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. Così Platone afferma che la forma del fuoco è il tetraedro (la cui figura spiega la sua estrema mobilità), quella dell'aria l'ottaedro, quella dell'acqua l'icosaedro, della terra il cubo (come la figura meno di tutte mobile e più plasmabile[2]). Con ciò la fisica

---

[1] Non si può dire tuttavia che questa divisione armonica di funzioni tra le cause meccaniche e le cause finali (come la troviamo, p. es. nel Leibniz), sia già presente con piena chiarezza al pensiero di Platone. Il meccanismo non è ancora totalmente piegato alle esigenze della teleologia; ma conserva un forte residuo d'irrazionalità e di sregolatezza, che ha la sua ragione nell'irrazionalità della materia cosmica, a cui è appropriato.

[2] *Tim.*, 53 *c* sgg. Oltre le quattro figure solide citate, ve n'è una quinta, il dodecaedro, a cui Platone non attribuisce una funzione propria determinata, ma dice soltanto che « Dio se ne servì per decorare il disegno dell'universo » (55 *c*). Le cinque figure solide regolari, o i cinque corpi, secondo la denominazione tradizionale, sono

assume il carattere di una scienza quantitativa; ma tuttavia la vecchia fisica qualitativa non viene sconfessata, e s'intreccia, spesso bizzarramente, con l'altra.

La dottrina degli elementi si integra con quella del moto, che deve dar l'impulso alle loro composizioni. E il moto vien ricondotto alla disformità, la quiete all'uniformità; la disformità a sua volta ha la sua radice nella diseguaglianza, che sta nella stessa diversità di forma dei triangoli elementari e delle figure che ne risultano [1]. Ma il movimento, così ridotto alla sua espressione quantitativa, non ci spiega da solo la distribuzione delle parti e degli elementi del mondo fisico: in ultima istanza, Platone ricorre alle ragioni della fisica qualitativa. Così, nella dottrina della gravità, leggerezza e pesantezza non sono, contrariamente a quel che pensava Anassagora, funzioni dell'alto e del basso: non c'è in natura un basso verso cui gravita tutto ciò che ha un corpo, e un alto verso cui non si può spingere un corpo che sormontando la sua resistenza. La sfericità del mondo impedisce questa netta separazione [2]. Al contrario, la gravitazione si spiega, secondo Platone, con la tendenza di ciascuna cosa a riunirsi alle cose della stessa specie, la quale rende pesante ciò che si solleva, fa chiamare alto il punto verso cui tende il nostro sforzo, e fa dare gli altri nomi alle qualità e alle posizioni contrarie [3]. Questa

prescelte come quelle che possono essere iscritte nella sfera. Ora, com'è stato dimostrato da E. SACHS (*Die fünf platonischen Körper*, cit.), la scoperta matematica dell'inserzione di queste figure è stata fatta da Teeteto; Platone ha utilizzato i risultati geometrici del filosofo pitagorico, applicandoli alla sua fisica.

[1] *Tim.*, 58 *a*.

[2] Ibid., 62 *c*.

[3] Ibid., 63 *c*.

spiegazione per mezzo della tendenza del simile di unirsi al simile è certo più profonda della concezione meramente meccanica della fisica anassagorea; essa insinua, qui come altrove, l'idea del fine nel concerto delle forze brute della materia, in quanto che la tendenza di tutte le cose a riunirsi secondo la loro specie è essenzialmente ideale e teleologica.

La rappresentazione totale del mondo divien così quella di una sfera, nel cui mezzo sta la terra, anch'essa sferica, e attorno alla quale si muovono i pianeti e le stelle fisse: gli uni nel cerchio dell'eclittica, le altre nel cerchio dell'equatore [1]. I moti dei due cerchi sono per l'appunto le due forme di movimento che noi già conosciamo, corrispondenti al difforme e all'uniforme, al variabile e all'identico: così al giro variabile dei pianeti fa riscontro l'invariabile ed eterna rivoluzione delle stelle fisse.

Complemento della fisica platonica è la dottrina del tempo. Questo vien creato dal demiurgo per perfezionare l'adattamento della copia sensibile al modello ideale. Infatti la natura del modello è eterna, e il carattere dell'eternità non si addice a ciò che

---

[1] Una quistione molto discussa è se Platone, nel *Timeo*, attribuisca
un movimento alla terra. Alcuni interpreti hanno creduto di risolverla
affermativamente, fondandosi *a*) sulla testimonianza di Aristotele (*De
Caelo*, II, 13, 4); *b*) sull'espressione usata da Platone per designare
l'avvolgersi della terra intorno al proprio asse (εἰλλομένην, che sembra
indicare un movimento). Ma la citazione di Aristotele è erronea, e
il termine platonico non ha il significato che vi si vuole attribuire.
Tuttavia noi sappiamo da Teofrasto (ap. PLUTARCH., *Quaest. Plat.*,
1006 *c*) che Platone in tarda età si pentì di aver dato alla terra un
posto centrale nell'universo, a cui non ha diritto. E lo Schiaparelli,
interpretando due passi delle *Leggi* (VII, 821-22) e dell'*Epinomi* (987 *b*),
ha mostrato che vi sono in essi dei cenni del sistema eliocentrico.
Noi possiamo spiegarci così l'errore di Aristotele, che ricordando
forse la nuova dottrina oralmente esposta dal maestro, ha creduto
di ritrovarla già nel *Timeo* (v. il comento del FRACCAROLI al *Timeo*,
p. 211).

ha avuto origine. Ma, per rendere l'adattamento migliore, Dio deliberò di fare una immagine mobile dell'eternità[1]; e con la disposizione che diede a tutte le parti dell'universo, egli fece dell'eternità che riposa nell'unità divina quell' immagine eterna ma divisibile (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν) che noi chiamiamo tempo. Il tempo è dunque nato col mondo, e finirà con esso. Col tempo nacquero i giorni, le notti, i mesi e gli anni; similmente son forme del tempo il passato e il futuro, che nella nostra ignoranza noi trasferiamo erroneamente nella sostanza eterna, dicendo che fu, è, e sarà. Essa è, ecco tutto quel che bisognerebbe dire. Passato e futuro non convengono che alla generazione, che si succede nel tempo; ma la sostanza eterna, sempre identica e immutevole, non può divenire nè più vecchia nè più giovane. Essa non è soggetta a nessuno degli accidenti che la generazione impone alle cose sensibili, e quindi alla forma del tempo che imita l'eternità e si muove in un circolo misurato dal numero[2].

Dalla formazione dell'universo nel suo tutto, il racconto cosmogonico passa alla specificazione degl' individui particolari. Ad analogia dell'anima del mondo, sono costituite le anime delle stelle, dei pianeti, degli uomini, secondo un ordine di perfezione decrescente. Dell'uomo non è direttamente formata da Dio se non l'anima vera e propria, razionale e immortale; mentre i sottoposti principii animati che presiedono alle funzioni inferiori della vita umana, comuni anche agli animali bruti, sono opera di es-

---

[1] *Tim.*, 37 *d*: εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰώνος ποιῆσαι.

[2] Ibid., 37 *e*, 38 *a* sgg.

seri creati a lor volta dalla divinità e da essa delegati a questa più imperfetta imitazione e modellazione [1].

La psicologia esposta nel *Timeo* enumera nell'uomo tre anime, o meglio tre parti dell'anima, a cui tuttavia la diversità dell'origine e della destinazione dà figura di tre distinte entità. Già nel *Fedro* questa immagine è adombrata col mito del cocchio, dell'auriga e dei cavalli: dove l'auriga simboleggia l'anima razionale, e dei cavalli l'uno, il più nobile, è l'anima coraggiosa, che, incitata dall'auriga tende in alto, mentre l'altro e più ignobile cavallo è l'anima passionale, che tende verso il basso.

Lo stesso racconto, in una veste più scientifica, si ritrova nel *Timeo*, dove l'analisi psicologica s'intreccia con quella fisiologica, e, nel tempo stesso che vengono distinte le tre parti dell'anima, si spiega anche in che modo sia ad esse finalisticamente adattata la formazione del corpo. Così, gli dèi inferiori che ebbero affidata dal demiurgo la creazione dell'uomo, posero l'anima razionale (che ricevettero già fatta da lui) in una sede appropriata, la testa, che separarono con un istmo (il collo) dalle rimanenti parti. Poscia nel torace legarono la specie mortale dell'anima: e poichè una parte di essa era di sua natura migliore e una parte peggiore, in mezzo alla cavità del torace eressero una chiusura, il diaframma. E la parte dell'anima che partecipa del coraggio e della collera la domiciliarono più vicina alla testa, affinchè, potendo sentire la voce della ragione, reprimesse insieme con essa l'anima passionale e concupiscente [2]. Quest'ultima poi essi ricacciarono e

---

[1] *Tim.*, 69 *c*.

[2] Ibid., 69 *d* sgg.

legarono « come una bestia selvaggia » più in basso, plasmandone, in conformità della sua destinazione, il domicilio corporeo [1].

Nasce così la dottrina delle tre anime, razionale, irascibile e concupiscibile, che avrà tanta fortuna nelle filosofie platonizzanti d'ogni tempo. Il suo aspetto più caratteristico sta nell'aver nettamente separato una parte immortale dell'anima umana dalle rimanenti parti mortali, nell'averle allontanate nell'origine, nelle funzioni, nella destinazione finale. Ancora nel *Fedone*, l'anima, che si separa dal corpo con la morte, comprende in sè insieme gli elementi razionali e sensibili, e questi ultimi attraendola, suo malgrado, alla terra, la costringono, se la loro forza è soverchiante, a incarnarsi in nuovi corpi; ma secondo la psicologia del *Timeo*, l'anima razionale, infusa al corpo dall'alto, non ha che un commercio transitorio con le anime inferiori ed è destinata a staccarsene totalmente.

Ma la psicologia del *Timeo* non si lascia ricondurre ad unità di piano e d'ispirazione. Confluiscono anzi in essa due motivi del tutto eterogenei, che è necessario isolare l'uno dall'altro, anche per comprendere la loro composizione nel pensiero platonico. Innanzi tutto, l'anima del mondo ci è apparsa come una medietà di due principii, l' identico e il diverso, l'essere e il divenire; quindi l'anima umana, che a sua somiglianza è formata, è anch'essa una tale medietà, e pertanto realizza la sua natura contemperando il molteplice con l'unità, il divenire con l'essere, e armonizzando in sè le proprie parti e le funzioni del corpo. In questa concezione dell'anima, noi vediamo maturare tutte quelle esigenze propria-

---

[1] *Tim.*, 70 *d e*.

mente scientifiche che avevano spinto con piena consapevolezza Platone a correggere il primitivo sistema delle idee e a rifonderlo per quanto era possibile nel mondo del divenire.

Le conseguenze pedagogiche di tale psicologia — schiettamente greca — sono espresse in chiari termini nel *Timeo*. Così, anche in rapporto alle tre specie di anima, Platone dichiara, che, per non lasciar che l'una o l'altra di esse, vivendo nell'ozio, s'indebolisca e turbi l'armonia dell'insieme, si ha da curare che abbiano tra loro movimenti proporzionati [1].

E parlando delle relazioni dell'anima col corpo, egli ci avverte del pericolo di uno sproporzionato accrescimento o deperimento dell'una o dell'altro, e addita l'unica via di salvezza nel non esercitare l'anima senza il corpo o il corpo senza l'anima, affinchè, difendendosi l'una dall'altro, si equilibrino e siano sani. Conviene dunque, egli dice, che il matematico o chi lavora molto con la mente intorno ad alcuna altra scienza, paghi anche al corpo il suo dovuto esercizio, facendo amicizia con la ginnastica, e viceversa colui che coltiva con cura il corpo, ripaghi il cambio coi movimenti della sua anima, servendosi della musica e della filosofia, se vuol essere chiamato bello e buono veramente [2].

Questa dottrina della medietà o dell'armonia si integra col principio socratico, presente [3], fin negli ultimi scritti, nel pensiero di Platone: quello per cui nessuno è volontariamente cattivo, e quindi il male coincide con l'ignoranza. Così le malattie dell'anima, l'abbandonarsi all'intemperanza, alle pas-

---

[1] *Tim.*, 90 a.

[2] Ibid., 88 *b c*.

[3] Sebbene con le deviazioni già ricordate.

sioni, vengono spiegate piuttosto che come colpe, quasi che la perversità fosse un fatto volontario, come disgrazie, come mali d' ignoranza[1]. E se mai, le colpe vengon fatte ricadere sui genitori, piuttosto che sui figli, sugli educatori più che sugli educati[2].

Ognuno vede come una tale psicologia e i suoi corollari pedagogici e sociali ripugnino vivamente con quel rigorismo psicologico e morale che già abbiamo appreso dal *Fedone* e che cominciavamo nuovamente a intravvedere nel *Timeo*, con la separazione dell'anima razionale dalle anime sottoposte. Nel *Fedone* l'anima è un' individualità a sè, un principio semplice e immediato, non una medietà dialettica. Essa non è una posizione speculativa, ma un'assunzione quasi inesplicabile nel sistema delle idee, una rivelazione improvvisa, che mostra, già nell'atto del suo apparire, una ben diversa fonte di ispirazione che non il ragionamento filosofico. Essa ci si palesa come un' individualità mitica e ingenua, propria delle religioni popolari.

E le conseguenze di questa prima assunzione contrastano con quelle della psicologia di cui testè parlavamo. Se l'anima non è una medietà dialettica ma una individualità compiuta e chiusa, anzi repugnante con l' individualità del corpo, la sua funzione non può consistere nel contemperare ed armonizzare, ma nell'appartarsi, nell' isolarsi. La celebrazione della sua natura è, come sappiamo dal *Fedone*, nello sciogliersi da ogni legame corporeo, nel ritornare alla propria fonte divina. La moralità di quest'anima è nella purificazione, che non si compie in una sua singola incarnazione terrena, ma esige successive

[1] *Tim.*, 86 *d*.
[2] Ibid., 87 *b*.

incarnazioni. Di qui la metempsicosi. E ancora: il male non viene più ricondotto all'ignoranza, la malvagità a una disposizione involontaria; ma domina l'accento della colpa, del peccato; e l'accento è così profondo e pessimistico che s'imprime nell'anima anche oltre la sua esistenza terrena e temporale ed esige, per la purificazione, il passaggio in altri corpi. La colpa diviene una vera caduta che si espia nel corso delle generazioni, e che per espiarsi richiede un misterioso aiuto divino.

Noi siamo qui in una tutt'altra corrente spirituale, religiosa e mistica, che contrasta con quella, razionalistica e dialettica, che già conosciamo. Ora, noi non possiamo isolare tale misticismo in una singola fase di sviluppo del pensiero platonico: noi ne ritroviamo i segni distintivi, oltre che nel *Fedone*, anche in tutti gli altri dialoghi posteriori, e specialmente nel *Timeo*.

In questo ultimo dialogo noi troviamo un fantastico evoluzionismo a rovescio, che non si spiega se non riconoscendo la continuità dell'ispirazione mistico-religiosa nel pensiero di Platone. Così, ci vengono rappresentate le fasi di una progressiva degenerazione delle anime, che incarnate dapprima in esseri umani maschili, per effetto delle loro colpe e indegnità trasmigrando poi si convertirono in donne, e quindi in uccelli, in animali terrestri ed acquatici[1]. Immaginazioni consimili si ritrovano nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, dovunque con lo stesso carattere fondamentale: di dare alla trasmigrazione delle anime il significato di un castigo ed insieme di un'espiazione, dopo la quale l'anima, purificata, potrà far ritorno alla sua sede naturale. Non

[1] *Tim.*, 90 *e* sgg.

vi sono che i filosofi, i quali siano immuni da queste peregrinazioni e che sian degni di passare direttamente nella sede beata degli dèi.

La diversità di queste due correnti ideali del pensiero platonico non è soltanto segnalata dalla differenza di contenuto, rispettivamente speculativo e fantastico, e cioè non è un'argomentazione indiretta dello storico di Platone, ma è posta in rilievo perfino nella forma estrinseca dell'esposizione. Le immaginazioni della vita d'oltretomba, della metempsicosi, della catarsi mistica, prendono la forma di miti, vaghe descrizioni di penombra, tutte velate di poesia, che nulla hanno in comune col serrato argomentare del pensiero propriamente scientifico di Platone. Ma il mito vien tuttavia introdotto con una solennità, con un religioso mistero, che vietano di attribuirgli, almeno nel pensiero del suo creatore o ripetitore, un significato meramente fantastico e leggendario. Il mito è accompagnato e rafforzato dalla credenza; la sua rappresentazione immaginaria non è che l'involucro che riveste un nucleo più solido di religiosità positiva[1].

E la sua fonte d'ispirazione è appunto nella religione dei misteri, nell'orfismo, il quale diffondeva

---

[1] Molto si è discusso dagl'interpreti sulla natura del mito nella filosofia di Platone. Caratteristica è la tesi del BROCHARD (*Études de phil. anc. et mod.*, p. 53 sgg.) che collega il mito all'opinione vera. C'è un probabilismo platonico, egli dice, che fa parte del sistema allo stesso titolo del divenire. Se no, il platonismo si riduce all'eleatismo. E il mito è appunto espressione di probabilità. Ma la dossa platonica ha una sua espressione propria diversa dal mito; occorre perciò che quest'ultimo abbia un suo carattere differenziale. Non basta dire che esso sia un'opinione; bisogna aggiungere che è un'opinione confermata dalla credenza. Di qui la sua natura religiosa. Che il mito però non sia un arresto, ma una spinta al progresso speculativo, è stato messo in luce dallo Stefanini (*Platone*, I, p. LII sgg).

per tutta la Grecia il suo culto e i suoi riti. Solo mercè questo influsso ci si spiega l'apparizione, nella filosofia platonica, della figura dell'anima come un essere semplice e individuo, che non è che un demone, un essere divino estraneo al corpo, e dimorante solo transitoriamente in esso. Di qui ancora la rappresentazione mitica delle purificazioni e delle espiazioni, di cui Platone, conforme al proprio genio, accentua il significato morale.

Il dissidio delle due correnti d'ispirazione è innegabile, e Platone stesso ce lo testimonia, conservando a ciascuna di esse la sua forma appropriata, al mito la forma del mito, al ragionamento il rigore del ragionamento. Pure, al di sopra di questo dissidio, si palesa almeno l'intenzione d'istituire un rapporto, di armonizzare i dati della filosofia con quelli della religione. Ciò è implicito nel fatto stesso del raccostare, sia pure esternamente, in una medesima esposizione, gli elementi di fonte diversa, dando ai misteri della religiosità popolare un riconoscimento quasi ufficiale nella filosofia. Ma c'è un ravvicinamento anche più intrinseco, se non nei particolari delle singole dottrine, certo nell'ispirazione centrale, profondamente teologica, del pensiero di Platone, nell'impostazione dualistica e teistica del suo idealismo. Egli non è soltanto un temperamento speculativo, ma anche un temperamento religioso; e se anche la sua filosofia lo spinge a svalutare l'opinione di fronte al ragionamento della scienza, la sua religiosità gli fa accreditare nuovamente l'opinione per mezzo della credenza. I due impulsi, pur non riuscendo a comporsi, tuttavia hanno una certa armonia, che ci si rivela nel comune afflato che anima il *Timeo*: opera di pensiero e insieme atto di fede.

Ma quale che sia il valore di questo superiore accordo, il problema dei rapporti tra scienza e fede, tra religione e filosofia, è già posto, e affaticherà fruttuosamente le venture generazioni filosofiche. Occorrerà, perchè una più stretta intrinsecazione sia resa possibile, che l'assiduità dell'esperienza religiosa familiarizzi gli spiriti coi nuovi miti, che in Platone appaiono ancora nella stranezza e nell' isolamento della loro stessa novità; e d'altra parte, che l'accentuazione religiosa della ricerca filosofica — in Platone ancora scarsa, perchè è troppo recente per lui il ricordo dell'umanismo sofistico e dell' indagine socratica — s' intensifichi e si ravvivi. Nella più tarda scuola platonica, noi osserveremo una prima, potente convergenza dei due impulsi spirituali.

Quale giudizio possiamo dare di quest'ultima fase della speculazione platonica? Innanzi tutto, è facile osservare nelle singole vedute una grande profondità di pensiero: l' idea del mondo come un organismo sufficiente a sè stesso, il concetto dello spazio, del tempo, la sintesi della finalità e del meccanismo, sono vedute di un valore inestimabile, intorno a cui graviterà il pensiero filosofico per molti secoli, e che ancor oggi hanno un interesse attuale e vitale. Ma il nesso che lega tutti questi concetti forma la parte più debole della costruzione e risente del vizio originario del platonismo, che in quest'ultima fase è soltanto attenuato, ma non vinto. Platone sente viva l'esigenza di dare un'efficienza reale alle idee, nel mondo della generazione, compenetrandole col flusso del divenire; ma intanto non rinunzia all'antico concetto dell' idea separata e trascendente: ond'è che il vecchio dualismo si riproduce come dualità di un mondo ideale preesistente a ogni generazione,

e un mondo generato, che non è se non la copia di quello. L'idea si scinde in sè medesima, mirando insieme a due mondi eterogenei, e quel che acquista in efficienza reale perde in unità e compattezza ideale. L'ambiguo e mitico concetto del demiurgo tradisce questo profondo dissidio. Il demiurgo non è l'essenza immutevole del mondo ideale; nè il Dio creatore originale della metafisica cristiana; ma un dio espediente, destinato a sanare l'impotenza delle idee e la mancanza di autonomia delle cose create. Egli non crea, ma opera copiando quel mondo ideale che è sopraordinato anche a lui. Il motivo fecondo e vitale, che pur è nel suo concetto, cioè l'efficienza causatrice dell'intelligenza, della mente, così svanisce e si annulla; la sua opera creativa non è che un raddoppiamento di ciò che è, e quindi il mondo reale persiste nell'antico suo essere, nell'essere cioè una diminuzione del mondo ideale. I due opposti motivi cozzano irrimediabilmente in esso: da una parte l'efficienza generatrice delle idee è un loro accrescimento e potenziamento; dall'altra una loro diminuzione e attenuazione; e il demiurgo riassume in sè questa discordia del pensiero platonico.

Il raddoppiamento del mondo, che nella prima fase del platonismo avveniva nella conoscenza, intesa come una mera visione di ciò che è, qui si riproduce nella stessa creazione. Di nuovo non c'è che l'esigenza del pensiero platonico, di riabilitare le cose generate; ma la struttura del suo sistema è tale, che questa esigenza è esattamente controbilanciata dall'opposta, per cui la copia è una diminuzione del modello.

E la persistente trascendenza delle idee toglie alla stessa teleologia del sistema quel valore immanente, che pure era una delle esigenze del pensiero plato-

nico. Dov'è quell'aspirazione intima alle cose che è guida con piena autonomia verso i loro fini? Questi sono invece imposti ad esse dal sennato arbitrio del demiurgo; esistono nei motivi della creazione, più che nell'opera stessa della creazione; e cioè risentono di quella trascendenza ineliminabile in cui il sistema delle idee è concepito. La finalità è esterna e non ancora veramente interna, sovrasta alle cose e non penetra in esse; non è l'impulso a un graduale sviluppo, per un lievito interno del reale, ma è l'opera di un calcolo e di una estrinseca convenienza.

In quest'ultima fase, noi dunque possiamo dire che il platonismo s'avvia verso la propria risoluzione, ma questa meta è ancora lontana. Il concetto delle idee è piegato e quasi costretto alle nuove esigenze, ma, poichè non vi è intrinsecamente adattato, palesa una profonda discordia, e con essa l'urgenza di un nuovo problema, che sarà sentito non più da Platone, ma da Aristotele. Il dualismo della realtà, il raddoppiamento del mondo tanto nella conoscenza quanto nell'esistenza, la separazione e trascendenza delle idee, l'esternità dei fini, la preesistenza della materia alla creazione, e l'arbitrarietà e insufficienza dell'idea stessa della creazione e del suo artefice, che compendia in sè tutte le altre insufficienze; ecco in breve tutto il residuo dell'antico platonismo, che deve ancora risolversi, affinchè l'esigenza, che il pensiero si realizzi veramente nel mondo, trovi il suo pieno adempimento.

II. LO STATO. — Il problema dello stato s'innesta nel corso del pensiero platonico, di cui forma un momento assai importante, e traversa le sue stesse

fasi. Se noi ne trattiamo soltanto alla fine del capitolo, è per una ragione di pura opportunità, avendo voluto concentrare l'attenzione del lettore sullo sviluppo del pensiero speculativo di Platone, senza distrarlo con una trattazione che, per quanto importante, avrebbe interrotto la continuità di quella linea.

Ma non si creda che a questo nostro artificio didattico corrisponda alcun fondamento nel pensiero stesso di Platone, e ciò che noi separiamo, ivi sia realmente separato. La politica non forma per lui una sfera distinta e subordinata; se mai, saremmo portati ad affermare tutto l'opposto; che quel che Platone ha di mira più direttamente e immediatamente è l'uomo, nei suoi rapporti sociali, nelle sue associazioni politiche, e che le speculazioni metafisiche non formano che larghe digressioni o parentesi, come per approfondire e chiarire quei rapporti, che possono avere la loro ultima ragione solo nel sistema totale del mondo.

In ciò si mostrano i frutti dell' insegnamento socratico e sofistico, e, anche più in là, le caratteristiche del temperamento schiettamente greco di Platone. Egli subisce, suo malgrado, gl' influssi di quella democrazia che aveva acceso la discussione dei problemi della politica, umanizzandoli e facendone un patrimonio degl' individui. Per anti-democratico che egli sia, tutti i suoi arditi piani di riformatore politico e sociale non si spiegano se non con l' implicito presupposto di quella contingenza, di quella riconosciuta capacità e attitudine degli uomini a regolare i propri rapporti, che appunto la democrazia aveva instaurato.

E la potente idealizzazione che Platone fa dei valori politici non deve farci disconoscere il fondamento storico e realistico sul quale quella trasva-

lutazione si compie. La stranezza delle innovazioni più radicali della *Repubblica* scompare o si attenua se si tien conto della particolare situazione politica che ne forma il presupposto e la condizione: la tradizione aristocratica dell'ambiente familiare; lo sconvolgimento della vita pubblica in seguito alla rovinosa guerra peloponnesiaca; il bisogno di ritrovare qualche punto fermo — disciplina, autorità, moralità — per arrestare la decadenza e il dissolvimento dello stato; la suggestione di gloriosi esempi e modelli, come quelli della costituzione spartana e cretese.

Ma c'è anche una storicità più limitata e angusta dell'opera di Platone. L'ardito novatore tradisce un fondo inaspettato di conservatorismo vecchio stile. Egli non guarda lo stato al di là della πόλις, non sa pensare una riforma dello stato se non restringendo anche più i confini della πόλις, fino a determinare, nell'ultima delle sue opere, le *Leggi*, il numero delle famiglie che debbono costituire la città. Egli non si avvede che il particolarismo della città è già stato travolto, o almeno non vuole o non sa ravvisarne il significato ideale, ben altrimenti novatore e rivoluzionario che non quello delle sue stesse costruzioni. Sotto tale aspetto, l'aborrita democrazia lo sorpassa, lo rende invecchiato: nessun presentimento c'è in lui di quel prossimo straripare della vita greca, che caratterizzerà il periodo della conquista macedone.

Ma, sorpassato in questo dalla storia, Platone trascende poi ogni storia, riassumendo nella sua idealizzazione ciò che forma l'essenza permanente e spirituale del divenire storico. Sotto la spoglia caduca di una rappresentazione statica dello stato-modello, vivono le esigenze eterne, le aspirazioni fondamentali dell'umanità che presiedono a tutte le forma-

zioni politiche, e al loro svolgersi e succedersi: l'idea della giustizia nei rapporti tra gli uomini, dell'autorità come suo stabile presidio, del sapere come distributore e ministro dei suoi beni, della disciplina, che subordina i singoli a quell'armonia superiore. In una parola, nei valori etici che presiedono alla formazione dello stato, Platone individua l'essenza di questa sovrana forma di associazione umana.

La concezione dello stato è principalmente svolta nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Queste due opere rappresentano le due fasi del pensiero platonico, rispetto a tale problema: nell'una delle quali lo stato è inteso secondo il sistema trascendente delle idee; nell'altra invece l'interesse empirico e realistico rompe a poco a poco la rigida struttura del sistema.

Lo stato descritto nella *Repubblica* non è questo o quello stato esistente; ma l'essenza stessa dello stato, quale è nella sua idea. È lo stato ideale e perfetto, che serve di modello alla formazione di ogni stato empirico. La grande cura di Platone nel descrivercelo perfino nelle sue più piccole minuzie ci mostra quale alta coscienza egli avesse del proprio idealismo e qual senso della realtà ideale — che, in quanto è realtà, è individuata in tutti i suoi particolari. Lo stato è l'uomo in grande; la sua finalità è la realizzazione del bene: un fine che si moltiplica, restando uno, nell'educazione alla virtù dei cittadini che lo costituiscono. E, poichè la virtù, il bene, è scienza, secondo il postulato socratico-platonico, si deduce facilmente che la signoria dello stato spetta a coloro che sanno, ai filosofi [1]. Molti empirici hanno riso di questa affermazione; essa invece s'impone a

[1] *Rep.*, V, 473 c sgg.

chi considera che ogni organizzazione pratica è, nel suo motivo creatore, un'organizzazione mentale, e che coloro che posseggono ed esercitano questa virtù e disciplina organizzatrice, cioè i filosofi, sono i più atti a reggere la cosa pubblica. Soltanto, bisogna liberare il concetto del filosofo dalle ristrettezze dottrinali ed accademiche a cui l'hanno condannato, nell'opinione comune, le innumerevoli pleiadi dei filosofanti antichi e moderni, e guardare in lui, non la figura tradizionale del professore di filosofia, ma quella del possessore o del ricercatore di un sapere appropriato al compito politico da adempiere.

La scelta dei governanti non forma che una prima specificazione degli organi dello stato. Il principio della divisione del lavoro, che viene assunto come criterio direttivo dell'indagine, esige una ulteriore partizione nella massa dei governanti. Per effettuarla, Platone immagina una genesi ideale dei vari organi della πόλις, secondo la finalità delle funzioni che son chiamati ad esplicare. Si formerà innanzi tutto un primo nucleo di contadini e di artigiani, che specializzeranno le proprie attribuzioni e scambieranno i rispettivi prodotti, per poter soddisfare ai multiformi bisogni della vita. Questo primo nucleo si andrà gradatamente ingrandendo, coll'accrescersi dei bisogni — dai più elementari ai più elevati della vita civile —, e insieme col complicarsi dei rapporti sociali, che esigeranno nuove specificazioni. Così ingrandendosi la città e le sue risorse interne rivelandosi più insufficienti, nasceranno i bisogni di espansione, di conquista: la città sarà posta nella necessità di fare la guerra.

A questa ulteriore esigenza Platone — memore forse delle cattive esperienze delle milizie cittadine nelle guerre peloponnesiache — vuole che lo stato

soddisfi in maniera più adeguata. Fare la guerra è un mestiere a sè, che richiede una specializzazione propria e una forma di educazione a parte. Quindi, di fronte alla classe dei produttori, sorge quella dei guerrieri, cui è devoluto anche il còmpito di polizia interna; donde il nome di guardie (φύλακες). E l'addestramento di esse è curato da Platone fin nei più minuti particolari, non solamente per quel che riguarda l'educazione propriamente fisica e militare, ma ancora l'educazione intellettuale, artistica, religiosa.

Infine, dalla differenza stessa del ricevere l'educazione e dell'impartirla, dell'eseguire e del formulare gli ordini, nasce l'ultima specificazione tra i guerrieri (la cui classe comprende ancora gl'impiegati, data l'affinità della loro funzione di tutelare l'osservanza delle leggi) e i filosofi, che, come coloro che sanno, formulano le leggi, reggono lo stato, ed educano la classe sottoposta.

La partizione così ottenuta riproduce, nell'organismo collettivo, nell'« uomo in grande » che è lo stato, la classificazione psicologico-morale delle parti dell'anima individuale [1]. Quel che sono i filosofi nello stato, è la ragione nell'anima dell'uomo; e la classe dei guerrieri corrisponde alla parte animosa (τὸ θυμοειδές), la classe dei produttori alla parte appetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) dell'anima. L'analogia dell'uomo in grande e dell'uomo in piccolo è serbata anche in ciò, che, come il principio animoso nell'anima è più strettamente aderente a quello razionale, di cui forma il valido presidio nel tenere a freno le basse voglie dell'anima appetitiva, così i guerrieri sono il braccio

---

[1] *Rep.*, IV, 441 *c*: così nello stato, come nel singolo individuo, si trovano le stesse categorie, e nello stesso numero.

forte dei reggitori, dei filosofi, nel dominare e indirizzare alle finalità superiori dello stato l'opera della classe lavoratrice.

Questa gerarchia ha la sua intima ragione, non tanto nel valore autonomo dei suoi singoli gradi, quanto nella finalità del loro insieme, nell'armonia di tutte le funzioni nei rispettivi rapporti. Lo stato è perfetto, dove la ragione domina, e la forza sostiene la ragione, e le masse addette alla produzione economica si subordinano all'una e all'altra senza esorbitare dai propri confini.

In questa meta di perfezione, la politica confluisce nell'etica, perchè l' individuo raccoglie in frutto di virtù quell'opera che spende in servizio dello stato. Così, a ciascuna funzione, in quanto si esplica entro la finalità cui è destinata, corrisponde una propria virtù: la razionalità è sapienza (σοφία), l'animosità è valore (ἀνδρεία), l'appetito è moderazione (σωφροσύνη); e infine il contemperamento di tutti insieme è la giustizia (δικαιοσύνη), che è la perfezione stessa dello stato platonico.

La più stretta analogia dei reggitori e dei guerrieri di fronte ai produttori suggerisce a Platone anche un separato regolamento dei rapporti giuridici e sociali delle due prime classi. Mentre ai produttori è lasciato il possesso individuale dei beni economici, e ad essi vengono attribuiti anche, entro certi limiti, i diritti familiari, perchè si riconosce in ciò uno stimolo alla loro operosità economica, le classi dei guerrieri e dei reggenti debbono rinunciare a questi appannaggi dell' individualismo, ed educarsi ad una impersonalità superiore di rapporti, che assicuri il loro più puro disinteresse e la loro completa dedizione alle cure dello stato. Quindi vige per essi la comunanza dei beni economici, delle donne e dei

figli, che, sopprimendo le famiglie particolari, deve formare l'unica e più vasta famiglia, che coincide con la sfera stessa dello stato. Sta qui la differenza tra la dottrina di Platone e ogni forma di comunismo antico e moderno: si tratta per il nostro filosofo di un comunismo aristocratico, non ispirato a nessun interesse economico, anzi a disprezzo e ripugnanza pei beni economici, come atti soltanto a distrarre i cittadini dalla loro missione più elevata [1].

Noi non seguiremo nei più minuti particolari le infinite disposizioni che si affollano nel grande dialogo platonico: ci basta di sapere che, da per tutto, la forza dello stato si palesa come alcunchè di sopraordinato rispetto agl'individui, conforme alle premesse metafisiche del sistema delle idee.

La soggettività, l'individualità, non ha ivi nessuna pretesa, nessun diritto da vantare; manca, non dico ogni idea di reciprocità tra stato e cittadino, ma l'idea stessa della libertà in ogni esplicazione dell'attività umana: tutto è regolato, tutto è predisposto, con unico riguardo all'universale, allo stato, senza alcuna considerazione degl'individui. A questi è sottratta quella sfera che la romanità e il cristianesimo hanno in seguito sancito come la loro pro-

---

[1] Questo motivo comunistico è anche più accentuato nelle *Leggi*, dove (V, 739 *c d*) si prescrive che siano comuni le donne, i figli, i beni; anche le cose per natura private, come occhi, orecchi e mani, divengano in certo qual modo comuni, così che sembri vedere, udire e agire in comune. Bisogna inoltre che tutti i cittadini lodino e biasimino quanto più è possibile in comune e provino gioie e dolori per le medesime cose. Questa almeno è la meta ideale; la pratica poi vi si approssima, secondo le circostanze storiche. Però, anche nelle *Leggi*, il comunismo non scaturisce da un sentimento brutalmente egalitario. Vi sono, dice Platone, (*Leggi*, V, 757 *b*) due specie di eguaglianza, una numerica e quantitativa, un'altra, più vera e perfetta, che significa proporzione, e che assegna più al più grande, meno al minore, dando all'uno e all'altro la misura corrispondente alla propria natura.

prietà più sacra: la famiglia. Lo stato può sopprimere i bambini deficienti[1]; esso decreta l'allevamento dei fanciulli in comune, in modo che non conoscano i loro genitori[2]; esso determina perfino il numero dei cittadini che devono comporlo. Come tra la sovrastante idea e gli esseri singoli non v'è nulla d'intermedio, che da questi conduca a quella; così tra lo stato e i cittadini non v'è nessuno di quei nuclei intermedi, quale per eccellenza la famiglia, che possono mitigare la forza impersonale dello stato, incanalandola per quelle vie che la stessa natura si dà cura di tracciare, e rendere più intima all'uomo la coercizione, in nome d'interessi superiori, trasformandola in un dovere. Nello stato platonico non ci sono nè diritti nè doveri, è un mondo dove tutto è, dove tutto esiste con una realtà a cui l'idea ch'esso impersona conferisce una specie di necessità ideale e fatale. Pertanto, ivi non sono leggi: la legge esprime uno stato d'inadeguatezza dell'essere all'essenza, che non ha luogo in un mondo perfetto, dove l'essenza fa tutt'uno con l'esistenza.

Noi che sentivamo Platone così vicino a noi e alla mentalità nostra, allorchè seguivamo il corso della sua pura speculazione, come invece lo sentiamo lontano ora, che il suo pensiero politico ci palesa una così profonda discordanza con le nostre idee, che son materiate di una secolare storia di lotte per l'emancipazione e la libertà degl'individui. È che siamo abituati, per quella superficialità che è tanta parte di noi, a riguardare come irrilevanti le divergenze metafisiche — dalla trascendenza all'immanenza dell'idea non pare breve il passo? —; mentre nel campo

---

[1] *Rep.*, V, 460 *c*.
[2] Ibid., 457 *c*.

morale e politico, dove le consuetudini della vita e le necessità dell'esperienza ci fanno assai più intensamente valutare le divergenze storiche e seguire passo a passo lo svolgersi del dramma della storia, ivi sentiamo tutto il rilievo delle opposizioni tra le varie mentalità e tutto il valore delle faticose conquiste. Eppure l'idea platonica è lontana egualmente da noi quanto lo stato platonico, con la sua negazione della famiglia, con la sua assenza d'ogni idea di libertà e di diritto soggettivo.

Questa considerazione ci si può dimostrare storicamente feconda. Noi siamo soliti a non apprezzare al giusto valore il lento lavoro degli anonimi o dei piccoli nomi: che mai rappresenta — noi diciamo — tutta la speculazione greca dopo Aristotele? E, di fronte al pensiero greco, che costituisce di nuovo il pensiero romano? Eppure la storia vi riconosce un progresso, poco apparente per l'assenza di grandi nomi e di grandi linee speculative, ma sostanziali. E noi possiamo rendercene coscienti, considerando proprio quei problemi morali e politici, durante la soluzione dei quali un maggior numero di pietre miliari ha collocato la storia, e nella soluzione dei quali la massa dei piccoli uomini s'adegua alla mentalità dei maggiori, almeno per l'intensità e tenacia dello sforzo e per l'assiduità del lavoro. Così noi vedremo gli epigoni del pensiero greco, i pensatori cristiani, gl'industri codificatori del diritto romano, colmare a poco a poco le lacune della speculazione classica, e conquistare il nuovo concetto dell'individualità e della libertà umana, rendendosi così assai più vicini a noi di un Platone o di un Aristotele. Il ristretto pensiero di un giurista romano ci parrà più intimamente umano del sublime pensiero dei classici; le umili virtù cristiane sovrasteranno agli splendidi vizi dei gentili. Così

quelle idee, che all'apparenza, o per il maggior numero degli uomini, sono più vitali e pratiche, potranno valerci come un valido sussidio nell'interpretazione della storia e nell'apprezzamento del progresso che in essa si realizza, per la ragione che noi, usi a viverle più continuamente, siamo assai meglio in grado di valutarle nella loro essenza e nel loro sviluppo. Solo in questo modo io credo che possa farsi strada negli animi l'idea di un progresso reale nella stessa metafisica, che guardata nel secco schematismo delle sue formule può sembrare, alle menti deboli o poco esperte, insuscettiva di un vero sviluppo e simile a un lavoro di Sisifo, mentre considerata nelle sue grandi manifestazioni etiche, religiose, politiche, acquista un rilievo e un'intonazione storica assai notevoli.

Il concetto dello stato come entità trascendente è, abbiamo visto, l'espressione politica della metafisica delle idee. E, come quest'ultima subisce un graduale mutamento col farsi strada degl'interessi empirici e realistici nel pensiero di Platone, così anche la concezione dello stato si avvicina grado a grado alla realtà empirica degli organismi storici. Nella stessa *Repubblica* si trova già un'acuta fenomenologia politica, che spiega lo svolgersi delle forme di governo l'una dall'altra: dall'aristocrazia la democrazia, per effetto della cupidigia dei molti; dalla democrazia la tirannide, per la legge dei contrari, dominatrice di tutti gli esseri, che trae l'uno dai molti, il tiranno dalla massa [1]. Una profonda intuizione, che vale per tutte le democrazie, antiche e moderne.

L'interesse empirico e classificatorio è prevalente nel *Politico*, dove la tripartizione delle forme di

[1] *Rep.*, VIII, 163 *e*.

governo acquista un carattere sistematico e architettonico. Platone distingue la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia [1], ciascuna delle quali pervertendosi dà luogo rispettivamente alla tirannide, all'oligarchia e alla demagogia [2]. Nello stesso dialogo, poi, viene esaminato il problema della necessità delle leggi [3], che nella *Repubblica* aveva trovato una soluzione negativa; ciò che dimostra la tendenza del pensiero platonico verso una maggiore concretezza e verso una visione più realistica della struttura dello stato. Secondo il piano del *Crizia* (un dialogo che restò incompiuto), lo stato vagheggiato da Platone, trasferito in una fantastica storia del passato ed incarnato proprio in un'Atene di cui gli ateniesi contemporanei avevano perduto anche il ricordo, doveva cimentarsi vittoriosamente con un grande stato, Atlantide, egualmente immaginario.

Ma la tendenza verso l'empirismo e lo storicismo trova la sua più ampia esplicazione nelle *Leggi*, dove però purtroppo si osserva anche la stanchezza mentale del vecchio Platone [4]. Quivi non esiste più la partizione delle classi; i filosofi non sono più reggenti; al regime dei custodi subentra l'antica milizia cittadina; e pertanto, la terza classe, acquistando attribuzioni delle classi superiori, vi trasferisce anche un limitato riconoscimento di diritti privati.

Ma non per ciò i confini della πόλις si allargano, anzi si restringono: il numero delle famiglie che compongono lo stato è fissato rigorosamente; il mecca-

[1] *Polit.*, 291 *d* sgg.
[2] Ibid., 302 *e* sgg.
[3] Ibid., 294 *d* sgg.
[4] Il carattere alquanto più empirico della concezione esposta nelle *Leggi* deriva da ciò che, nel formularla, Platone ha utilizzato le sue esperienze politiche siracusane.

nismo della produzione e degli scambi è controllato fino alle minuzie più stucchevoli; sono prescritte numerose norme, perchè non vi sia nè gravosa povertà in alcuni, nè grande ricchezza in altri [1]; in generale, gl' istituti tradizionali vengono reintegrati, ma con restrizioni che ne soffocano ogni efficacia. La religione positiva trova nelle *Leggi* un assai più ampio riconoscimento, anzi assume quasi l' importanza che nella *Repubblica* aveva la filosofia. L'ostracismo è però mantenuto contro l'arte. Qui la linea del pensiero platonico si mantiene immutata dal *Gorgia*, dove la poesia viene assimilata alla sofistica, alla *Repubblica*, dove è formulata una doppia condanna teoretica e morale, alle *Leggi*, dove le conseguenze pratiche della svalutazione dell'arte sono ancora ribadite. All'arte Platone non attribuisce che il valore di un' imitazione; ma non è qui la sua inferiorità di fronte alla scienza, che è imitazione anch'essa. La vera differenza invece sta in ciò che, mentre la scienza imita il modello eterno delle idee, la mimesi artistica si volge alla copia del mutevole e contingente dei sensi. Di qui la sua influenza corruttrice ed effeminatrice: di fronte all' intransigente rigidezza del moralista e dello statista non trovano grazia che solo alcune forme didascaliche di espressione artistica, la musica, la poesia corale, e in qualche modo la tragedia. Ma le espressioni più liriche e sentimentali vengono condannate; perfino l'epica e la commedia, come opere di finzione e di menzogna, sono proscritte dallo stato [2].

---

[1] *Leggi*, V, 744 *d*. Ma altrove (V, 376 *e*), con maggiore profondità, è detto che la povertà non consiste nella diminuzione delle sostanze, bensì nell'accrescimento dei bisogni.

[2] Anche la produzione poetica ammessa nello stato deve essere rigorosamente controllata. Se un poeta, nelle parole o nel canto,

12. CONCLUSIONE. — Nelle varie fasi del pensiero platonico, che qui abbiamo tracciate, è facile ricercare l'influenza esercitata dalle precedenti correnti speculative sulla mente di Platone. L'interesse socratico, che predomina nei primi dialoghi, si fonde, nei dialoghi euristici, con altri svariati interessi, attinti non solo alle scuole presocratiche, ma anche alle scuole semi-socratiche, e principalmente a quella di Megara, pur con intonazione diversa e con intento critico. Il pensiero etico-religioso del *Fedone* e del *Fedro* s'ispira alla tradizione orfico-pitagorica, coi suoi riti, con le sue purificazioni, con la sua credenza nella trasmigrazione delle anime. La tendenza più spiccatamente speculativa degli ultimi dialoghi ha, tra i suoi motivi storici, l'approfondimento che Platone fece della metafisica pitagorica ed eleatica da una parte, dell'eraclitea dall'altra. Può apparire a prima vista un po' strano il notare come proprio nel tempo in cui si faceva strada nel pensiero di Platone l'esigenza di dare una più esauriente spiegazione della genesi e del divenire delle cose, e quindi vacillavano le premesse dell'idealismo trascendente, Platone si sentisse più fortemente attratto verso la metafisica eleatica e pitagorica, fino a riprodurre nel *Timeo* la definizione parmenidea dell'essere e a ribadire la distinzione tra verità ed opinione. Ma ogni stranezza scompare se si riflette che Platone, pur facendo proprie le esigenze del pensiero eracliteo, non intendeva rinunziare all'idea dell'immutabilità ed eternità dei massimi valori metafisici; anzi, quanto

---

comporrà preghiere sbagliate e scorrette, arrecherà danno ai cittadini; perciò prescrivono le *Leggi* (VII, 801 *c*) che non gli sia permesso di mostrare le sue composizioni ai privati prima che dei giudici designati a questo scopo non le abbiano viste e approvate.

più fortemente sentiva il dinamismo delle cose, tanto più fortemente doveva ribadire il concetto di ciò che deve sottrarsi alla genesi e al divenire.

Ma la sintesi del pensiero eracliteo ed eleatico può dirsi compiuta nel sistema di Platone? Quel che v'è di compiuto e che sarà acquisito per sempre alla filosofia è l'impostazione idealistica del problema. La sintesi del mutevole e dell'immutevole, del contingente e del necessario, del transitorio e dell'eterno, dei più e dell'uno, del divenire e dell'essere, non può darsi che nel dominio del pensiero, dove gli opposti vivono concordi senza annullarsi, anzi creando una inesauribile ricchezza di vita spirituale; dove la realtà mentale si afferma e si potenzia nel divenire psicologico, e l'unità del pensiero emerge dalla pluralità degli oggetti, e l'eterno rifulge attraverso l'effimero, e l'immobile è l'essenza del movimento. Il tentativo degli ultimi presocratici, di risolvere il conflitto degli opposti sul terreno stesso della fisica, è vano: la materia accoglie i contrari passivamente nel suo seno, ma non li svolge, non li dialettizza. Questa è l'opera del solo pensiero: ecco la grande scoperta di Platone. A partire da lui, la filosofia avrà sempre un motivo idealistico, anche quando prenderà, storicamente, altre insegne.

Ma il compimento della sintesi di Eraclito e di Parmenide non è più l'opera individuale di Platone. Questi, come abbiamo veduto, lascia ancora in molti punti aperto il conflitto, e non riesce a compenetrare veramente le idee della realtà empirica, l'essere del divenire. Ma l'opera della sintesi è la *perennis philosophia*, che rinasce in Aristotele e negli altri grandi maestri del pensiero che gli succedono; opera mai compiuta, perchè il suo compimento sarebbe la fine del pensiero; però sempre in via di compiersi, in

modo che da ogni conquista risorgono le nuove aspirazioni, da ogni risultato risorgono i nuovi problemi, in un ciclo, che significa svolgimento e progresso dello spirito.

13. L'Accademia Platonica. — Dopo la morte di Platone, la sua scuola si continua per quasi otto secoli, a volere includere in essa anche la neo-platonica; ma non conserva in tutto il suo svolgimento lo stesso spirito, nè si mantiene fedele alla dottrina del maestro. Perciò si sogliono distinguere varie Accademie, la prima soltanto delle quali rivela l'influsso più diretto del fondatore, mentre le altre seguono vie più o meno diverse. Accenneremo per ora all'una, mentre le rimanenti saranno comprese nell'esposizione del pensiero post-aristotelico.

Le notizie che possediamo intorno alla prima Accademia sono scarse e non ci danno la misura esatta dell'imponente lavoro di organizzazione scientifica che in essa si è compiuto. Avvezzati a giudicare la filosofia di Platone dai grandi dialoghi letterari composti per il pubblico, noi riusciamo con difficoltà a formarci una giusta idea di Platone come maestro, promotore di un ampio lavoro scientifico tra i suoi discepoli e amici, ed espositore molto più scolastico e dommatico di dottrine ispirate al matematismo pitagorico. Pure, noi sappiamo dalle fonti che, nella cerchia mentale dell'Accademia, Teeteto ha completato l'edifizio della geometria elementare solida, descrivendo l'iscrizione delle figure geometriche regolari nella sfera; che Eudosso ha inventato il metodo esaustivo (l'antico equivalente del calcolo integrale) per misurare con approssimazione le lunghezze e le aree delle linee e delle superfici curve;

e che le vedute fisiche ed astronomiche del più tardivo pitagorismo ivi hanno trovato un terreno fecondo di discussione[1]. Sappiamo inoltre da Aristotele, che v'è un complesso di dottrine non scritte (ἄγραφα δόγματα) di Platone, in cui le idee sono ridotte a numeri ideali e prendono un aspetto più rigido e schematico.

La divergenza tra la più ampia ispirazione dei dialoghi e i secchi ragguagli aristotelici non dev'essere però sforzata fino al punto d'istituire tra l'una e gli altri un vero e proprio contrasto dottrinale. L'accentuazione dell'orientamento pitagorico del pensiero di Platone ci è documentata dagli stessi dialoghi dell'ultimo periodo, e principalmente dalla dottrina del *Filebo*, che muove dalla diade dell'illimitato e del limite. A tale veduta s'innesta, senza discontinuità, ciò che Aristotele riferisce nella *Metafisica*[2], che Platone poneva, al di sopra degli enti matematici, le idee-numeri, come loro trascendenti modelli; e al di sotto di essi la diade del grande e del piccolo, corrispondente all'illimitato del *Filebo*. Al vertice delle idee-numeri, poi, egli collocava l'Uno, la Monade; in modo che gli elementi dell'universo venivano a polarizzarsi nell'opposizione della Monade e della Diade tramezzata dai numeri matematici

Tra gli scolari immediati di Platone si ricordano Speusippo, suo nipote, che gli successe nella direzione della scuola; Senocrate, Eraclide di Ponto, Filippo Opunzio, Eudosso. L'orientamento matematico del platonismo si fa predominante coi primi

---

[1] TAYLOR, *Plato*, p. 504.

[2] A Platone si riferiscono direttamente i passi del primo libro della *Metafisica*; in altri libri della stessa opera sembra invece che Aristotele abbia di mira piuttosto gli scolari di Platone.

due seguaci, fino al punto che Speusippo sembra abbia addirittura eliminato le idee per sostituirle coi numeri e Senocrate abbia definito l'anima come un numero semovente. E, insieme con l'interesse matematico, si accentua l'elemento mistico-religioso dell'ispirazione pitagorica. Senocrate si mostra preoccupato di colmar l'abisso che la trascendenza divina crea tra Dio e il mondo, con essenze intermedie, che arricchiscono la realtà intelligibile di una vita fantastica, e che risvegliano le aspirazioni mistiche dello spirito. Il neo-platonismo alessandrino darà a questo indirizzo speculativo la sua massima esplicazione.

D'altra parte, sotto l'influenza indiretta di Aristotele, si fa strada nella scuola l'interesse sistematico e architettonico. Secondo Speusippo, è necessario dare un'intima organizzazione alle dottrine, in quanto è impossibile conoscere alcuna cosa isolatamente, per lo stretto collegamento di tutte le cose tra loro. Così il rapsodico insegnamento di Platone, già abbastanza disciplinato negli ultimi anni del filosofo, dà luogo all'organica struttura della scienza cattedratica.

Ma un sistema, che non esca di getto col suo pensiero animatore, e pretende anzi sovrapporre la propria forma a quel pensiero, già dato e fissato con una forma diversa, degenera necessariamente nel formalismo artificioso e arbitrario. Così la filosofia di Platone s'irrigidisce nel platonismo; a porlo in essere hanno lavorato non solamente l'Accademia, ma anche le altre scuole filosofiche, le quali, a seconda dei propri interessi mentali, attingono ai dialoghi di Platone le soluzioni di problemi isolati e frammentari. È molto istruttivo a questo riguardo percorrere le fonti dossografiche di Platone; nulla

più ci si rivela dello spirito vivo dei dialoghi, ed acquistano invece rilievo dottrine secondarie, classificazioni minute, e in generale tutto il sovrabbondante dettaglio dei dialoghi. Nel platonismo della tradizione storica, le idee s'isteriliscono nei vani problemi che ne toccano la superficie senza sondarne l'intimità; il dramma potente della psicologia affiora nella tripartizione dell'anima in: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν[1]: ragione, sentimento, appetito; l'etica vien ridotta alla classificazione delle virtù. Tutto ciò si trova in Platone, ma non è Platone; e tuttavia lo storico è costretto a rivolgere la sua attenzione a questo assottigliamento della dottrina, perchè rivela la mentalità storica di coloro che l'hanno operata.

Dopo Senocrate impartirono il loro insegnamento nell'Accademia Polemone e Cratete. Col successore di quest'ultimo, Arcesilao, l'Accademia entra in un nuovo periodo di vita.

---

[1] *Tim.*, 34 *a* sgg.

FINE DEL PRIMO VOLUME

INDICE

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[6].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte IV: *La filosofia moderna*. I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1946[3].

— — — II. L'età dell'Illuminismo, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[3].

— — — III. Da Vico a Kant, Bari, Laterza, 1943[2].

— — — IV. L'età del Romanticismo, Bari, Laterza, 1946[2].

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1941[4].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1946[9].

Filosofi del Novecento *(Appendice a La filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 1946[3].

L'esistenzialismo, Bari, Laterza, 1946[2].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

Edizioni scolastiche:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1942[6].

— **Principii di estetica**, Bari, Laterza, 1935.

LEIBNIZ, La Monadologia, Bari, Laterza, 1942[2].

LOCKE, Saggio sull'intelletto umano, Bari, Laterza, 1943[2].

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1938[3].

KANT, Il principio della moralità, Messina, Principato, 1934[2].

Scritti di storia politica:

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1946[2].

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1946[4].

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.